د. سربست نبي

# مقاربات

## في الفكر و السياسة

2010

د. سربست نبي

# مقاربات
# في الفكر والسياسة

اسم الكتاب: مقاربات في الفكر والسياسة
المؤلف: د. سربست نبي
تصميم: هريم عثمان ( sky design )
طبع: مطبعة شهيد ( ازاد هورامي )
عدد النسخ: ١٠٠٠
سنة الطبع: ٢٠١٠

من منشورات مكتب الاعلام للاتحاد الوطني الكردستاني
81

إلى

محمد نذير مصطفى

علامةٌ فارقة بين رجال زمانه

## مقدمة

ليس من العبث أن يضمّ هذا الكتاب بين دفتيه حزمة متنوعة من المقالات المنتخبة, ذات المواضيع المتباينة إلى حدّ ما. فهي تطرح أصلاً قضايا لها سياق فكري وتاريخي مشترك, وزمان مرجعي واحد, ونسبٌ جغرافي واحد، وتتطلع إلى بلوغ معنى ما أو أجوبة عن أسئلة راهننا عبر الإحالة إلى تجارب تاريخية وفكرية أخرى أكثر تقدماً. ونحن لا نتردد, بادئ ذي بدء, في الإقرار بأننا لا نملك خياراً فكرياً أو تاريخياً سواها. وهنا يكمن مغزى (مقاربة) الإشكاليات النظرية والمعضلات التاريخية الواردة.

إن هذا الطيف الواسع, من العناوين التي انبسطت خلال الحقبة السابقة وأشهرت على صفحات منابر عديدة (**كوردستاني نوي**, موقع الأوان http://alawan.com, ومنبر **الحرية** http://minbaralhurriyya.org), يعكس اهتماماً واقعياً ومباشراً بالقضايا التي تواجهها مجتمعاتنا في هذه المرحلة. فهو يمَثل سجلاً نظرياً حافلاً بالأسئلة التي يتوقف على أجوبتها حلّ الكثير من المعضلات التاريخية المزمنة. وهذه النصوص تستأنف, بصورة ما, طرح الأسئلة ذاتها في ضوء المعطيات والمتغيرات التي حدثت بعد **سقوط بغداد** (٢٠٠٣) وتطمح بتهيب شديد إلى تقديم قراءة جديدة لها.

وبعيداً عن كل ادعاءٍ بتقديم إجابات ناجزة ويقينية, فإن الصعوبة تمثلت في إعادة صياغة تلك الأسئلة وتمثلها عبر حوار مستمر ومتواصل مع الواقع الذي حفل بتطورات عديدة ومتلاحقة خلال العقد الأول من هذا القرن. ولا

يخفى أن هذه الأسئلة اكتسبت مكانة متعاظمة الأهمية سواء على الصعيد النظري أم العملي. وقد طغت على مساحة واسعة من السجال النظري والفكري في العالم العربي بصورة خاصة.

بدهي أنه ليست هنالك قراءة بريئة بصورة خالصة للوقائع والأفكار, فكلّ قراءة تتأسس على مقدمات سابقة, وتحفّزها هواجسُ نظرية أو عملية معينة, فلا تكتفي بمواجهة تلك الوقائع والمسائل على نحو حيادي ومجرد, وهذا هو شأن نصوص هذا الكتاب كما سيتضح ذلك" إذ إن بلوغ عتبة الموضوعية التامّة, في مثل هذه الكتابات تعدّ غاية بعيدة المنال. وقد حاولنا, جهد المستطاع, الحدّ من العقبات الذاتية والمعرفية التي تحول دون ذلك.

لكن, وبالمقابل, إذا كان النقد يشكل روح الكتابة, فإن ذلك يحفظ لها, ولو جزئياً, انحيازها إلى الموضوعية. فالكتابة النقدية تتجاوز ذاتها والأوهام التي تكتنفها, مثلما تتجاوز اليقينيات الشائعة والمصادرات القبْلية وافتراضاتها الأولية, وتتجه نحو أفق جديد من الاختلاف, أفق أرحب للسؤال والبحث. على هذا النحو تتطور الكتابة وتتقدم نحو تخوم الموضوعية, النقد بهذا الحسبان هو مُطهر أبيستمي.

وكل كتابة ما لم تتخذ من فهم الواقع وإمكان تغييره هدفاً لها تغدو لغواً لا طائل من ورائه, وهي في هذا تتشابه مع جميع النصوص والتصورات التي لا تنتمي إلى هذا العالم وليس لها غايات أو مقاصد في هذا العالم, بل تضع في اعتبارها غايات أخرى مختلفة تماماً. لهذا السبب هي لا تكترث للنقد ولا تأخذ في حسبانها أيّ معيار للموضوعية.

تنطوي هذه القراءات على تأكيد نسبي مضمر لخصوصيتها التاريخية, فهي تبدأ من واقع خاص متخم بالهواجس السياسية والاهتمامات الإنسانية العملية والتاريخية, وتطمح إلى فهم عالمها انطلاقاً من هذا الموقف في حركة جدلية مستمرة من الصعود والهبوط. والافتراض المشترك العام بينها جميعاً هو أننا نستطيع أن نفهم الواقع الخاص عبر التواصل مع العام الإنساني, وطبقاً لهذا تتحدد زاوية النظر إلى المسائل لديها.

إنها تبحث في المشكلات من منطلق الذات واهتماماتها وتتجه إلى العثور على نموذج إنساني عام يمكن تطبيقه دون تعسف, ودون أن تطيح بحقيقة الموقف الخاص. وهنا يكمن مغزى الانفتاح على الآخر الإنساني والتواصل التاريخي معه.

من بين الأمور التي يجدر التنويه بها أخيراً هو الاعتراف بجميل الصديق والناقد **خالد جميل محمد** على ملاحظاته القيمة لدى مراجعة هذه النصوص, كما يتعين عليّ الإشارة إلى دعم الصديق الأستاذ **آزاد جندياني** لظهور هذا الكتاب إلى النور. ولا تفوتني الإشارة إلى حماسة الصديق الصحافي **عدالت عبد الله** لنشر هذا الكتاب، فلهم مني كلّ الشكر والامتنان.

# مقدمات لفهم العلاقات العربية الكوردية

تتحقق العلاقات بين أمتين من الأمم على مستويات شتى، و تتأثر بشروط متنوعة، منها ما هي راهنة، ومنها ما هي تاريخية لا تزال فاعلة في الحاضر إلى حدّ ما. وعلى تلك الشروط يتوقف مستقبل العلاقة وطبيعتها ومستوى تطورها اللاحق.

على النقيض من الأمم المتباعدة، فإن علاقات الأمم المتجاورة، تبدو أكثر تعقيداً وتشابكاً وتركيباً، إذ تلعب العوامل الجغرافية والديموغرافية دوراً حاسماً في تقرير مصائرها.

إن مقدمات العلاقة العربية– الكوردية ليست مستقلة بأي حال من الأحوال عن التاريخ المشترك والجغرافية السياسية. فـالعرب والكورد محكومون بالتاريخ والجغرافية بدرجة كبيرة، ومرغمون على التعايش في حدود التاريخ الراهن على الأقل. وتمكن دراسة تلك العلاقات وفهم طبيعتها انطلاقاً من هذه المقدمات بالذات، وملاحظة تطورها، والتكهن إلى حدٍ بعيد بمستقبلها.

## المستوى الجيوسياسي:

شاءت إرادة تاريخية متغطرسة واعتباطية إلى حدّ كبير، خارجية ومفارقة، إقحام القوميتين, الكوردية والعربية, في مجال جيوسياسي مشترك في الربع الأول من القرن العشرين، انشطر فيما بعد إلى كيانين سياسيين مستقلين، هما سوريا والعراق.

في واقع الأمر لم تكن الأدوار بين القوميتين متكافئة في أيّ وقت من الأوقات، ولهذا افتقرت العلاقة بينهما إلى التوازن المطلوب ضمن إطار كلتا الدولتين. وما عدا مراحل قصيرة من تطورهما كانت العزلة السياسية والإقصاء والتهميش تشكل خلاصة الدور الكوردي في الحياة العامة .

كان من الطبيعي أن يكون هذا هو شأن الكوردي في دول قومية جزئية (قطرية) عدّت من ذاتها عتبة تاريخية، مؤقتة وعارضة، للوصول إلى الدولة القومية الشاملة والمنشودة، واختزلت في ذاتها هذه الشرعية السياسية والتاريخية، بصفتها الممثلة للمشروع القومي الوحدوي، ومن ثم يعدّ الاعتراف بأية تعددية ممكنة أو محتملة، من وجهة نظرها، خطيئة أيديولوجية لا يمكن التهاون إزاءها. من هنا أخذت تنظر نظرة ارتياب وحذر إلى مواطنيها من المختلفين قومياً، واعتبرت طموحهم إلى المساواة السياسية ضرباً من الهرطقة والجحود الوطني.

أعرضت الدولة القومية العربية النظر عن الاحتمالات الواقعية والتاريخية للتنوع القومي لديها، بل عمدت إلى إسكات صوت الآخر/ المختلف وقمعه، واندفعت إلى تحقيق ذلك بخطاب أيديولوجي وتعبئة اجتماعية، بعدّها الآخر (الكوردي في هذه الحالة) عقبة جيوسياسية أمام اكتمال هويتها ومشروعها القومي. فهي لا تشعر بالطمأنينة بوصفها دولة قومية ما لم تعمد إلى هذا التصرف بصورة دائمة مستعيرة صوت الأمة ولغتها، ومتحدثة باسم شرعيتها التاريخية.

وبالنتيجة قادت ممارسات الدولة القومية إلى تجاهل مشكلات الإنسان والمواطن وحقوقهما، وإلى تغييب الديمقراطية السياسية كمشروع لها. وبدت المساواة في المواطنة نافلة أمام مطالبها الأيديولوجية القومية المطلقة، ولا يزال هذا هو التحدي الحقيقي أمام نشوء الدولة الوطنية الحقيقية.

**المستوى التاريخي:**

ليس ثمة تاريخ خاص ومستقل لأيّ من الأمتين (العربية والكوردية) بمعزل عن الآخر منذ هيمنة الإسلام على **ميزوبوتاميا** وبلاد الشام. وفي حدود هذا التاريخ صار العربي يواجه تاريخه القومي كأنه تاريخ غير عربي في آن، إنه كوردي وفارسي و.. و.. بمقدار ما هو عربي. وبالمقابل فإن الكوردي، وفي حدود كونه كوردياً، أخذ يتناول تاريخه الخاص في سياق التاريخ العربي وتاريخ الآخر بوجه عام.

إذاً ليس هنالك تاريخ قومي خالص ومنفصل عن الآخر، بصرف النظر عن طبيعة العلاقات ومستوى التفاعل المتبادل بين الطرفين. وهذه العتبة التاريخية والمنهجية هي التي ينبغي الانطلاق منها عند دراسة التاريخ القومي لدى كل جماعة" أي تنبغي دراسة التاريخ الخاص ومعالجته دائماً في علاقته بالتاريخ العام، دون الإطاحة بخصوصية التطور التاريخي المشخص لمصلحة العام المجرد.

بيد أنه من الواضح والمألوف جداً أن كتابة التاريخ لدى الآخر، العروبي هنا، غدا كتابة ذاتية خالصة، لا تجد أية أهمية أو دور للمختلف عنها

ثقافياً. كتابة تنحاز بقوة إلى إبراز التمثيلات والأوهام الأيديولوجية التي تعزز على نحو مبالغ فيه الدور الذاتي وتكرّس من شأنه الحضاري. وتفتقر الثقافة العروبية الراهنة بعمق إلى اليقين الموضوعي بقدرة الآخر على التأسيس والإسهام الحضاري، ويتعذر عليها القبول بتصور قوامه تنوع الذوات الفاعلة في التاريخ، وبسبب ذلك تعمد باستمرار إلى إقصاء دور الآخر وتغيبه لدى كتابة التاريخ، بحيث استحال هذا التاريخ لديها إلى تاريخ قومي صرف.

## المستوى الثقافي:

ينطوي هذا المستوى من العلاقة على تكثيف شديد لدرجة التفاعل بين الهويتين، يتعذر التفصيل فيها بعبارات عامة وموجزة. فهو يشتمل على مجمل الثروة الرمزية المشتركة، والمعايير ومنظومة القيم والأحكام، والأنساق، والتصورات المتبادلة الناشئة عن التفاعل في المراحل التاريخية المختلفة.

ويتطور المستوى الثقافي من العلاقة، بهذه الصفة، بتطور المستويين السابقين ولا ينفصل عنهما بأي حال من الأحوال. ويمثل المسرح الحقيقي للتنازع والصِّدام، والهيمنة، والحوار، والتواصل كله، ونطاقاً لتأكيد الذات في علاقته مع الآخر بصفته هوية مستقلة.

يشكّل الإسلام والعقائد الإسلامية المقدمة التاريخية الكبرى لهذا التواصل. وقد تعاظم دور الإسلام بصفته العقيدية الشاملة في سياق التطور

التاريخي. وكان من شأن الهيمنة الشاملة على مجالات الحياة كلها، أن خلق نوعاً من الوحدة والاستمرارية في الرؤى وفي طرائق التفكير، والمثل ومنظومة القيم الأخلاقية، والتقاليد وغيرها لدى الشعوب المسلمة.

ومع هذا لم تمنع السيادة اللاهوتية الشاملة للخطاب الإسلامي على المجالات الفكرية والاجتماعية من تطور الخصوصيات القومية والهويات الثقافية المستقلة وتفاعلها. والحال أن هذا التطور تعزز أكثر في الأزمنة الحديثة بنشوء الهويات الخاصة والثقافات القومية، التي تمحورت أكثر على الوعي بالمصالح الدنيوية المباشرة للجماعة القومية.

هنا يغدو الحديث عن العلاقات العربية الكوردية ثقافياً محكوماً بالاعتبارات السياسية المباشرة وممارسات السلطة المهيمنة. وكل حديث عن العلاقة ثقافياً إنما يعكس شكل التعامل السياسي مع الآخر. ولا يعود مجدياً النظر إلى الثقافة على نحو مجرد، بوصفها محض ثقافة، وقد غدت جزءاً فاعلاً ورئيساً من تركيب الخطاب القومي بأنساقه السياسية والاجتماعية وغيرها.

كرّست الثقافة العروبية الحديثة العلاقة مع الكوردي وشأنه من منظور فوقي واستعلائي، لا ترى فيه، في أحسن الأحوال، سوى تابع مخلص, واختزلت ثقافته إلى مجرد هوامش أو تذييل على الثقافة الأصل (المركزية) العربية.

وبالمقابل تعيّن على الكوردي إثبات الذات ثقافياً والبرهان على جدارته في علاقة ندّية وتواصلية مع الآخر، قائمة على الحوار والاعتراف المتبادل. إن

إثبات الذات نقديّاً يتم هنا بطريقة سالبة، أي عبر دحض مقولات الآخر وتصوراته الزائفة عن الذات الجمعية، ومن خلال نفي مفاهيمه الأيديولوجية وأقانيمه التي تطغى على قاعدة تغييب وإقصاء حقيقته الوجودية والإنسانية عموماً. إنها بمثابة قراءة لثقافة الآخر من موقع الأنا، ومن موقع إعادة إنتاج الذات ثقافياً وسياسياً بإزاء خطاب الآخر، وهي قراءة لا تنفيه أو تلغيه، وإنما بخلاف طريقته المعتادة، تؤسس لعلاقة تواصلية جدلية معه، هي في طبيعتها علاقة ندّية تقوم على المماثلة في الجدارة الإنسانية وفي الهوية، وفي الكفاءة العقلية والأخلاقية.

بعبارات تالية، كان على الثقافة أن تنزع في مواجهة الثقافة التي تبرر الهيمنة والإقصاء، إلى إثبات قدرتها على طرح خطاب موازٍ أو مضاد، ليس من موقع إلغاء الآخر أو تغييبه، ولكنْ من موقع إثبات الأنا، الأنا التي ترفض التصورات الزائفة عنها إذ تبرر العلاقة غير المتكافئة بينها وبين الثقافة السائدة. وهذا الموقف يمكن أن نعدّه إشهاراً لحضور الذات على مسرح التاريخ، وتأكيداً لتلك الذات في مواجهة تغييب الآخر لها أو تهميشها. إنه نوع من ممارسة الحريّة والسلطة على تخوم السلطة الواقعية للسياسة، التي تدفع بها إلى الهامش، إنها سلطة الثقافة التي تنزع إلى فرض ذاتها في مقدمة المشهد.

# جدل المواطنة والسيادة
## قراءة في ترشيح جلال الطالباني لرئاسة العراق

(وجد الحلم الكوردي تحققه في عصر اندحار العروبة وهزيمتها على أرض السواد) واعتقدَ القائلون بهذا الرأي، أنَّ الطموح الكوردي في المواطنة الكاملة والمساواة الحقيقية هو اختراع أمريكي ما كان له أن يظهر إلا على أنقاض العراق المحتل والمفكك، وهويته العربية، التي استبيحت ومن ثم بددت وأتلفت، وأن حريّة الكورد تعني في جوهرها عبودية العرب.

يستمر أصحاب هذا الرأي في الاعتقاد بوجود تمايز أزلي في الحقوق والواجبات بين الأفراد والجماعات، وفي الإقرار بضرورة التعارض بين مصالح الأطراف جميعاً وتنازعها، وفي القول بعدم التكافؤ كمبدأ في علاقة بين البشر بعضهم مع بعضٍ. هذا النمط من التفكير ينسف في الأساس أيّة إمكانية للتعايش على قدم المساواة بين الجميع، فلا يتصورون الشراكة، من دون التراتبيّات أو التقسيمات التي ترفع من مكانة جماعة على حساب أخرى، ومن دون تسيّدها وطغيانها على أساس خضوع الأخيرة.

من نافلة القولِ أنّ وطناً قائماً على التفاوت بين مواطنيه والتمييز بين مكوناته لا يمكنه أن يكون وطناً للجميع على نحو عادل ومتساوٍ. فلا يشكل الانتماء إليه إلا شكلاً من أشكال العبودية. إن مفهومي الوطن نفسه والمواطنة هما ما ينبغي التحقق منهما في مثل هذه الحالة. فتصور وطن وفق هذه الشروط والأوضاع هو تصور تقوده الرغبة العمياء في التسلط والجور والاستعلاء. إنه تصور يؤدي مجدداً إلى وطن مفكك يسوده التنازع

والاحتراب، فلا يمكنه أن يكون وطناً حقيقياً للأحرار، ومن الصعب علينا أن نسلم أو نضمن بأن المواطن فيه سوف يتمتع بالحريّة والعدل.

إذاً، هل حقاً عبودية الكورد هي شرط لحريّة العرب وتسيّدهم، أو العكس، مثلما يمكننا أن نمضي في المحاكمة والاستنتاج على المنوال السابق؟ إن الأطروحة المضادة التي تقترح في هذا السياق تقوم على الإجابة عن السؤال التالي: هل تقود حريّة الكورد إلى حريّة جميع العراقيين؟ وعلى أي نحو؟

أجل، إن هذه الأطروحة صحيحة وواقعية، عندما تكون المساواة السياسية وسيلتها وفضيلة المواطنة مبدأها. فالمشكلة السياسية في عراق اليوم تقوم على إيجاد شكل للنظام السياسي والحكم يترجم المساواة بين المجموعات ويتناسب مع إرادة الكل في البقاء والعيش المشترك ويتوافق معها ضمن إطار وطن واحد. وبهذا يمكن الوصول إلى تصور جديد مبني على قناعة الكل بأهمية الاجتماع الإنساني المشترك وفق عقدٍ اجتماعي جديد، هو عقد المواطنة والمساواة.

من هنا، ووفقاً لزاوية الرؤية هذه، يمكننا قراءة الموقف. إن اللحظة الراهنة، لحظة الترشح ومن ثم الاختيار، هي بالمعنيين التاريخي والسياسي، برهة ولادة الحريّة والمساواة، إذا شئنا للدولة العراقية أن تكون كذلك دولة الحريّة والمساواة. إنها برهة النفي الحيّ لأشكال القهر والعبودية والتمييز. ويمكن لهذه المناسبة أن تكرس تقليداً أخلاقياً وسياسياً لغاية أكثر شمولية من مجرد مصلحة آنية– ذاتية وعابرة، تتعلق بهذا الفرد أو ذاك، وهذه هي

الدلالة الحقيقية لترشيح الزعيم الكوردي. إن شمولية تلك الغاية تحمل معها متطلبات التقدم الأخلاقي والفضيلة المدنية للمجتمع العراقي، وتعني التعايش بسلام في جو من الشراكة الحقيقية والتسامح الإنساني بين التعدديّات القومية في العراق.

وبمقدورنا أن نتخيل أن الذروة التي يمكن أن يبلغها النظام السياسي أو الدولة في العراق على صعيد التمثيل الحقيقي لمواطنيها، هي بالتحديد حين تنصب زعيماً سياسياً كوردياً عليها، كنفي حيّ لتبعيتها حيال ماضيها العنصري والمذهبي السابق. الدولة تغدو حالئذ مجالاً أكثر من سياسيّ، إنها مجالٌ أخلاقي أيضاً، يتجاوز الرغبات الفئوية والعنصرية، ويتخطى اعتباطية الإرادة الذاتية للمستبد القومي إلى مستوى التجسيد الحقيقي للخير المشترك والإرادة العامة.

من جانب آخر، يمكنُ عدّ هذا الخيار اختباراً للسؤال الذي يفرض نفسه على شعور كل كوردي يرتاب بشأن مستقبله ضمن إطار الدولة العراقية، وهو معرفة ما إذا كان الكيان السياسي العراقي القائم لا يزال صالحاً لبقاء الكورد فيه، أحراراً ومتساوين مع غيرهم دون قسرٍ أو إرهاب أو إكراه أو إقصاء؟ وفي قول آخر، هو سؤال يتعلق بمدى ملائمة هذا الكيان لمستقبل الكورد فيه، وما مقدار أثر الكورد ودورهم المحتمل في تعزيز الحياة الحرة وترسيخ المساواة فيه؟

إن من الصعوبة بمكان التسليم بأن المواطن العراقي ذا الخصوصية القومية الكوردية يتمتع بالحريّة ذاتها والمساواة، في علاقة متكافئة وندّية مع

الآخر، مالم تكن فكرتا الوطن والمواطنة فكرتين عيانيتين بالنسبة إليه، وواقعاً حيّاً يعيشه داخلاً وخارجاً. هكذا يستطيع أن يحقق انسجاماً، بل تناغماً بين واقعه القومي الخاص وواقعه الوطني العام. حينئذ يكون خيره الخاص شرطاً لخيره العام، وخيره العام تعبيراً عن خيره القومي الخاص. هذا ليس حديثاً عن مثل أعلى لا واقعي أو عن مفهوم يوتوبي عن المجتمع السياسي، بل هو حديث عن شيء واحد يعني الكورد في هذا السياق، وهذا الشيء هو تقصي الإمكانيات التاريخية والاجتماعية والسياسية لحياة مشتركة يصنع فيها الكورد مستقبلهم ويصوغون عالمهم بحريّة ودون قسرٍ أو إرغام، و هذا الهدف يقبع وراء تصميم الزعيم السياسي الكوردي المحنّك ومن ورائه المجتمع السياسي الكوردي على ممارسة هذا الدور بجدارة وقوة. إنه بهذا يضع كل الخطاب السياسي المعلن على محك التجربة والاختبار وينظر إلى المآل السياسي الجديد بجملته من هذه الزاوية. فاللوحة المرسومة لمستقبل العراق تكتسب إضاءة قوية خاصة بهذا الدور الكوردي المحتمل، ولعمري فأن الوضع العراقي سيلفه الظلام مجدداً من دون هذا الدور. وتاريخ العراق القريب البعيد هو عالم من الديجور، وأصله كان الاستبداد المؤسس على التعصب القومي والديني والاستعلاء العنصري. ما يتحقق في عراق اليوم، ليس لنا أن نحكم بعد على نظامه السياسي بالصلاح والصواب ما لم يتبدَ فيه بوضوح هذا الدور الكوردي على نحو عادل ومساوٍ للآخرين.

إن الشراكة الحقيقية التي يتعين على الدولة العراقية أن تجسدها بالفعل، لا تتحقق إلا عبر تجاوزها لأنماط الهوية العرقية أو المذهبية، التي طبعتها بطابعها فيما مضى، وتستحيل بذلك إلى دولة كلية تمثل الإرادة الجوهرية لعموم العراقيين. وفي هذا التمثيل لوحدة الإرادة العراقية تتمثل الحريّة وتتحقق المساواة في أقصى درجاتها. وعلى ذلك فإن الهدف المركزي لحق

السيادة الذي يطمح إليه **الطالباني**– وهو الحق الذي يمنح مكانة العضو الأول والمواطن الأسمى في دولة المواطنين– هو امتحان جدارة الدولة العراقية، بوصفها دولة حديثة وديموقراطية، حائزة على قدر كاف من الثقة بالذات ومن القوة حتى تكون دولة جميع مواطنيها بصرف النظر عن انتماءاتهم القومية والمذهبية. و من هنا تفسح المكان الأول وتعترف بحريّة كل فرد وحقّه في أن يتبوأه. ويكتسب هذا الحق أهمية ودلالة خاصة عندما يكون هذا الفرد من خارج النسق السياسي والاجتماعي الذي اعتاد على الهيمنة واحتكار السلطة. إنها بتوافقها مع هذه الحريّة في دور المواطن وحقه في الاختيار والمساهمة السياسية تؤكد القطيعة إلى حد كبير مع ماضيها العنصري والطائفي والاستبدادي.

إنها بذلك فقط تثبت وجودها كدولة شراكة وطنية، وتسلّم واقعياً بالمساواة بين الناس كمبدأ لسلوكها وقاعدة لممارساتها. فإذا استطاعت هذه الدولة أن تلغي ماضيها البغيض وتتخلص من تاريخها العنصري والتعسفي، فإن العمل الوطني سيبدأ على أساس شراكة عامة وفعلية، والمصلحة المشتركة هي التي ستضمن وحدة المجتمع المدني و انسجامه وتماسكه. ويمثل هذا الأمر إنجازا تاريخياً بالفعل.

وهكذا يدرك المواطن الكوردي، المهمش والمغيّب حتى الأمس القريب، على نحو ملموس، الأساس المنطقي والأخلاقي للنظام السياسي الجديد، ويزداد وعيه بالانتماء إليه ويتعزز. لن يعود ثمة شيء غريب عنه لا يحظى بثقته الخاصة.

على هذا النحو سوف يتيح هذا الخيار التاريخي لشريحة كبيرة وهامة من المجتمع العراقي، كانت مقصية عن المشاركة السياسية ومجردة من مواطنتها، أن تعيش ذاتها في إطارها الوطني بصورة أعمق، بعد أن تستعيد دورها التاريخي، وتنهي بذلك البون الشاسع بين إرادتها وإرادة المركز السياسي، وتثبت أن حياتها القومية لا تتنافى قط مع حياتها في المجتمع الوطني والسياسي.

الويلات السابقة والشرور كلها كانت ناجمة عن أن الأغلبية كانت خاضعة دون إرادتها لفئة معينة تستأثر في ذاتها القرار السياسي والاجتماعي في المجتمع. ولم تكن هناك أية حقوق طبيعية يمكنها أن تصمد أمام تعسف رغبات الأقلية المستبِدَّة والمتسيِّدة. من هنا لم يكن بالإمكان الحديث عن أية مساواة أو أي تمثيل سياسي حقيقي للمواطنين من قبل النظام السياسي، الذي كان يتحدث في العادة باسم عموم المجتمع ومصالح الشعب بعد أن استعار صوته ولغته. بل أكثر من ذلك كان يتحدث باسم العروبة والعرب جميعاً، لكنه في الوقت ذاته كان يستبد ويبطش بالمجتمع كله. ولم يبق على أية خصوصية أو هوية لهذا المجتمع سوى هوية الولاء المطلق له بعد أن اغتصب النظام السياسي وشخْصَنَه في ذاته. وكان ادعاؤه بتمثيل مصالح الأمة يشتد ويتنامى بازدياد قمعه للمجتمع وبطشه به.

قام النظام العراقي على أيديولوجية وقيم ثقافية أرست أسساً طائفية وعرقية للدولة العراقية، وكان على المجتمع العراقي برمته، بما ينطوي عليه من تنوع تاريخي وتعددية، أن يتوافق مع قيم النظام توافقاً كلياً، وأن يستبعد بالمقابل قيمه الخاصة وهويته القائمة على الاختلاف بغرض إثبات تجانسه التام مع مزاعمه الأيديولوجية المعلنة. أكثر من ذلك، إذا كان

النظام المتسلط أو الطغيان يكتفي في العادة بسحق المجتمع وإسكاته، فإن دولة الاستبداد، وكما يشير **آلان تورين**، ممثلة بـ **الحالة الصدّامية** كانت ترغم المجتمع برمته على أن يتكلم بشعاراته ويتحرك وفق إرادته حتى يغدو في حالة امحاء تامّ معه.

عارض النظام، الذي قام على التسلط القومي والمذهبي، هوية العراق التاريخية بالجوهر القومي الخالص أو العرقي. وعدّ ذلك الحقيقة الرسمية للدولة العراقية، ومن هذا الموقع فقد تنكر للواقع التعددي القائم ليس على المستوى السياسي فحسب، وإنما أيضاً على مستوى الواقع الاجتماعي. فلم يكن بوسع أي فرد آخر ممارسة دوره السياسي كمواطن، في حدّه الأدنى من موقع هويته القومية أو خصوصيته الثقافية. إذ كان عليه أن يتطبع مع المجالين السياسي والاجتماعي للنظام حتى ينصهر معه تماماً. كل ذلك عبر وسائط ومن خلال حزب أو عبر جهاز كلي القدرة، فلم يبق لهذا الفرد من هوية مجتمعية أو خصوصية إنسانية أو قناعة أو رأي إلا بمقدار ما تستجيب لهذا الغرض.

إن الشرط السياسي والأيديولوجي الذي جعل أقلية ما، في وقت من الأوقات، أقلية طاغية ومستبدة قد انتفى الآن. وقد نشأت إمكانية تاريخية لتخطي الحالة السابقة. ولعل الخشية من استبداد أقلية أخرى مجدداً، تضعف أمام واقع أن السلطة الاستبدادية الشاملة لم تعد لها مكانة في حياة العراقيين. فإذا كانت الدولة نفسها في تلك الحالة مسؤولة إلى هذا الحدّ عن هذا القدر من العنف والتمييز والتعسف والاستبداد، فذلك لأنها كانت متماهية أو مستلبة لفئة أقلية دون غيرها، ولأنها كانت تفتقر إلى ممارسة

التمثيل العمومي لمصالح العراقيين جميعاً. بل قل عنها، إنها لم تكن دولة بالفعل، إنما في أحسن الأحوال سلطة قهر وبطش منظمة. إن المعضلة الجدّية أمام السلطة العراقية القادمة هي أن تتحول إلى سلطة" دولة حديثة"، كما عليها أن تقرّ وتمنح الحقوق السياسية للجميع على نحو عادل، وألا تمنح حقاً مميزاً لأحد على حساب الآخرين.

يقود الفصل السياسي والاجتماعي للدولة عن الجماعة العرقية والدينية، وإلغاء وصاية الأخيرة وهيمنتها على الجهاز الأيديولوجي والإداري للدولة، إلى ظهور الدولة الحديثة. وهو ما يشكل تحرراً سياسياً لها من الأيديولوجية المذهبية والعرقية وتخطياً في الوقت ذاته للنظام المجتمعي القديم، حيث لم يكن الشعب ككل قادراً على لعب أي دور سياسي. وبموازاة ذلك فإن اكتمال التحرر السياسي لهذه الدولة، أي بروز دولة المواطنة الشاملة والقوانين الوضعية الموحّدة، التي تنفي كل إمكانية لممارسة القهر السياسي والاضطهاد بحق أية جماعة أو فرد، يعني في الوقت نفسه اكتمال وتقدم المجتمع المدني ذاته، الذي يشكل التنوع الخصب والاختلاف هويته الطبيعية.

وبالمقابل، فإن عجز الدولة القائمة عن التغلب على حالة اللاتكافؤ السياسي والاجتماعي بين تلك التعدديات والجماعات المكونة للمجتمع العراقي بوصفها سلطة فئة عرقية أو دينية دون أخرى، يعدّ إخفاقاً ذريعاً لها عن أن تكون دولة الحريّة والمساواة والأمن لجميع مواطنيها ويقوّض بالتالي كل إمكانية واقعية أو شكلية لنشوء اجتماع سياسي ومدني قائم على التسامح والتعايش.

لا تكترث الدولة المتحررة من الأيديولوجيات العرقية أو الدينية لخصوصية مواطنيها القومية أو الدينية، طالما أنها لا تعدّ من العرق أو الدين أساساً لها. وبهذا يغدو سند الكوردي أو التركماني أو العربي في التمتع بحقوقه نابعاً من موقعه ككائن سياسي، وهو في هذا يتساوى مع غيره من الأفراد، إذ ليس من حق الدولة أو النظام السياسي أن تميز بين مواطنيها فتمنح الحقوق لبعضٍ وتمنعها عن البقية بذريعة أيديولوجية ما، بل عليها أن تتصرف بما يضمن المساواة بين أعضاء المجتمع جميعاً وأن تعدل بينهم في الحظوة والمكانة لديها. وعلى هذا يمكن أن تكون الدولة لا قومية ولا دينية حتى إذا لم تنقطع غالبية مواطنيها عن الانتماء القومي أو الديني. وفي مثل هذه الحالة يكون موقف الدولة المتحررة من الدين ومن النـزعة القومية هو الاعتراف بخصوصية هذه الهويات المتنوعة التي تنتمي إلى دائرة المجتمع المدني، دون أن تتماهى معها بل تتسامى وتتعالى عليها سياسياً بوصفها دولة جميع المواطنين. في الوقت ذاته يتحرر المواطن من الانتماء العرقي الجزئي أو الديني، دون أن يتنكر لهما، حين يعلن انتماءه السياسي للدولة. فهو يتعرّف إلى نفسه عند هذا المستوى بوصفه كائناً عمومياً. إن جميع التنوعات والفوارق والهويات الخاصة تواصل بقاءها وتدوم خارج نطاق الهيمنة على الدولة بوصفها فوارق غير سياسية. والدولة المتحررة سياسياً تحذف, على هذا النحو, كل أنماط التمييز السياسي والتفاوت التي تعيق تحرر الفرد وتكافؤه حينما تعلن أن كل فرد من الشعب وكل مواطن يشارك على نحو متساوٍ في السيادة.

إذاً, ليس ثمة تعارض بين انتماء الفرد الخاص وانتمائه العمومي للدولة السياسية، حينما يكون موقف الدولة ممثلاً لجميع مكونات المجتمع.

فالخاص يصبح متمثلاً في العام والعام يغدو ممثِلاً للخاص في هذه الحالة. ولا يعود دينٌ بعينه أو قومية محددة دون سواها هي روح الدولة أو جوهرها الأيديولوجي. فالدولة السياسية الحديثة، الدولة الديمقراطية لا تحتاج أصلاً إلى دين أو أية أيديولوجية قومية من أجل كمالها السياسي، كما يقول **ماركس**، لأنها تحقق في ذاتها الأساس الدنيوي الواقعي للدين والقومية بطريقة حرة. إن إلغاء التفاوت السياسي بين المواطنين يتم بإلغاء الطابع القومي أو الديني للدولة، وعندئذ تؤلف المواطنة وحدتها وتنحل الفوارق وأشكال التمييز بالمواطنة ذاتها. والتحرر السياسي للمواطن العراقي إنما يعني في المحصلة تحرر الدولة من أيديولوجيتها العرقية والدينية، وبتحررها على هذا النحو من دين الدولة وقوميتها يعني عدم اعترافها بأي امتياز لدين أو تفاضل لعرق دون سواه، وتأكيد ذاتها على نحو محض، بوصفها دولة مواطنين فحسب.

تعني الديمقراطية في الأساس أن البشر من حيث المبدأ والأصل أحرارٌ ومتساوون في الحقوق والواجبات، بصرف النظر عن انتماءاتهم الفئوية والعرقية والطبقية. ولا يوازي أو يكافىء هذا المبدأ أهمية سوى مبدأ المواطنة، التي تترجم الديمقراطية المساواة بين الأفراد على أساسها. فالديمقراطية في بعدها الأساس هو احترام المساواة في المواطنة بين الأفراد، وهي تتعارض مع كل تمييز على أساس العرق أو الدين أو الطبقة، ولا تقبل بأيّ تباين في الأدوار والمكانة بموجب ذلك.

على مجتمع المساواة, الذي يتعين أن تمثل الدولة العراقية مظهره الخارجي وتجسده، أن يثبت منذ البداية أنه لم يعد يحتمل أية تراتبية في

المواطنة بين الأفراد أو الجماعات، وأن المواطنة هي أعدل الأشياء قسمة بين العراقيين بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية أو القومية، فلا تباين ولا تفاضل بين الأشخاص، ولا إقصاء أو نفي لأحد. إن الدولة العراقية بتنوعها التاريخي القائم هي التي يجب أن تكون المرجع المباشر لمفهوم المواطنة، ذلك أن الاستلاب لفئة عرقية أو مذهبية كانت تجسّد في نفسها وهم العمومية الوطنية، هو الذي أضرّ كثيراً بالحياة الوطنية، وقد تعارض ذلك بالفعل مع الواقع الاجتماعي والتاريخي القائم في العراق.

من هنا تستلزم المواطنة العراقية الجديدة، وحتى تحقق أهدافها بوصفها قاعدة انتماء ومبدأ لمساواة جميع العراقيين، تمكين كل فرد أن يتسيّد أو يشارك في السيادة كمواطن أول في المجتمع السياسي العراقي. فالعلاقة بين الحدّين وثيقة، لا انفصام بينهما، حيث لا وجود لمواطنة حقيقية من دون سيادة ممثلة للعموم، ولا معنى للسيادة من دون مواطنة فعلية يتساوى جميع الأفراد على أساسها. إن المشاركة في السيادة هي حق لكل مواطن، فإن لم يكن أحدٌ مواطناً وحدَه وسيداً على الآخرين فإن الجميع أسياد وأحرارٌ بالتساوي، وإذا كان جميع المواطنين أسياداً وأحراراً فلا مكان لعبودية أي فرد، وهذا الأمر يشهد عليه التجارب السابقة وستبرهن عليه اللاحقة.

من هذا المنطلق، فإن السيادة بما هي ممثلة لعموم مكونات المجتمع المدني، غدت الآن في نظر كل كوردي بمثابة تجربة واختبار يتوقف عليها الحكم بتمثيلها الحقيقي للعراقيين جميعاً. فإذا ما تحقق فيها بنجاح خيار

الكورد أمكن القول: إنها باتت مقبولة في نظرهم وإنها تمثل مصالحهم بمقدار ما تمثل مصالح الآخرين. وليس من العسير علينا أن نستنتج أن الحماسة التي يظهرها الكورد وقيادتهم السياسية للموقف نابعة لديهم ليس من نزعة عصبوية أو ذاتية، وإنما من قناعتهم بأنها بما هي تجربة فإنها تعدّ المحك للنظرة الجديدة للمواطن الكوردي. وبالتالي فإن الحياة السياسية الجديدة لم تعد تحتمل أي ضيق أفق أو دونية ترى في الكوردي مواطناً من الدرجة الثانية. إن التجارب القهرية العنيفة التي عايشها الكورد ضمن إطار الكيان السياسي العراقي تدفعهم إلى التحقق من أن النظرة الجديدة لا تنكر حق المواطن الكوردي في المساواة التامة سياسياً أو تقصيه عن ممارسة أي دور بحكم طبيعة انتمائه القومي وهويته. ولهذا يطالبون بضرورة أن تحظى حقيقة النظام السياسي بثقتهم بالذات.

إن الحريّة والمساواة المعلنتين تبقيان مجرد أفكار وشعارات لا تعكس النية الحقيقية للنظام السياسي مالم يتمكن الكورد وغيرهم من ممارسة دورهم المطلوب والمحتمل على قدم المساواة. والمواطنة العراقية الجديدة إن لم تكن ضامنة للحقوق القومية للكوردي من هذا الموقع فإن الحريّة والمساواة المعلنتين لن تكونا سوى وسيلة كاذبة وخادعة لخلق نمط جديد من القهر السياسي والعبودية.

إذا كان المغزى الرئيس لترشيح السيد **الطالباني** هو التحقق بالفعل من إمكانية التعايش المشترك بصورة متكافئة رغم الاختلاف القائم، وبناء بلد أكثر انفتاحاً يشتمل على أكبر تنوع ممكن. وفي تعبير آخر، هو مقاومة كل

أشكال التمييز الموروث بحق الكورد وبحق غيرهم من قوميات العراق المهمشة، فإنه يهدف أيضاً إلى إثبات كوردية العراق مثلما هم الكورد عراقيون بالمواطنة. ومن هذا الموقع على النظام السياسي الجديد أن يبرهن على أن العراق هو كوردي بمقدار ما هو عربي، وأنه ليس بـ كوردي بمقدار ماهو ليس عربي، وعدم قبول هذا الموقف سيقود المجتمع والدولة العراقية مجدداً إلى الخضوع لطغيان فئة دينية أو جماعة عرقية واستعباد البقية وإنكارها. إن استبدال تصورٍ جديدٍ قائمٍ على مبدأ المساواة التامة في الحقوق والواجبات بالتصور الفئوي أو العرقي للمواطنة هو الذي سوف يؤدي إلى نظام سيادي متميز عن سلطة البطش العنصرية والاستبدادية البائدة. فالمواطنة التي استبيحت وأقصيت عن الحياة السياسية ستبدو فكرة غامضة غير متحققة ما لم تترجم في شكل سيادي ممثل للعموم بالفعل.

إن مسألة الغاية الفردية أو المصلحة الذاتية وراء الرغبة في تسيّد **جلال الطالباني** لا تهمّ أحداً، طالما أن مصدرها يكمن في المجموع وبالتالي في كل فرد عراقي. ومن ثم فإن موضوع تفويض السيادة إلى السيد جلال **الطالباني** يثير نقطتين غاية في الأهمية. **الأولى** تتعلق بحق الكورد كجماعة قومية في أن يتساووا في القدرة على المشاركة والإسهام السياسيين. ويقتضي ذلك أولاً حذف جميع الشروط والأوضاع السياسية والقانونية والاجتماعية التي تقيد حريّة الكورد وتعيق مساواتهم مع الآخرين. وعلى الدولة العراقية أيضاً أن تتطهر تماماً من ماضيها الاستبدادي والعنصري عبر مجموعة من التدابير السياسية والتشريعية وحتى الرمزية التي تؤهلها لأن تكون دولة لعموم

مواطنيها, وتثبت على هذا النحو أنها مستقلة عن كل المظاهر الأيديولوجية، العرقية والمذهبية التي طبعتها بطابعها. فكل جماعة قومية هي موضوع للحقوق على قدم المساواة حينما لا تكون الدولة منحلة في هوية ضيقة ومحدودة ومستلبة لها، ويحق لها بمقتضى هذا الإقرار المشاركة في السيادة. إن حصول الكورد على وضع دستوري وسياسي يمكّنهم من ممارسة السلطة السيادية مباشرة، يعني امتلاكهم قدرةً سياسيةً مشروعةً يمكن بفضلها تقرير مصيرهم بحريّة ودون إكراه.

النقطة الثانية تتصل بموقف الجماعات القومية الأخرى المكونة للمجتمع العراقي، وبخاصة القومية العربية بوصفها قومية سائدة. فهي على أثر هذا التفويض أو القبول المحتمل إنما تقرّ بنديّة الكورد لها إنسانياً وسياسياً، وتفصح في الوقت ذاته عن رغبتها القوية في التعايش المشترك على قدم المساواة. إن الأغلبية العربية إذ تتخذ هذا الخيار التاريخي المرجو وتفوّض الطالباني بالسيادة ليغدو الناطق باسمها إنما تحقق بهذا الفعل عدة أهداف:

أولها، أنها تجرّد مفهوم السيادة وتعزله عن بعديه القومي والديني- المذهبي اللذين التبس بهما لوقت طويل.

ثانياً، تعزل المرشح وتجرّده من انتمائه القومي الخاص والمحدود ليصبح حاكماً أسمى حين توكله صراحة ليقوم بهذه الوظيفة العامة كممثل لجميع العراقيين.

ثالثاً، أنها بهذا التفويض، تعترف بجدارة الأقلية وحقها في أن تمثل الأغلبية بالذات، وبهذا يزول التباعد الناشئ بين إرادة الأغلبية وإرادة الأقلية في العهد الجديد لتنشأ إرادة عامة تكون هي مصدر السيادة والقوانين.

رابعاً، في البرهة التي تمنح هذه الأغلبية ثقتها وتقوم بتسمية الطالباني رئيساً للعراق تعزله كذلك عن خصوصيته الذاتية لكن دون أن تتنكر لها على الدوام، وتمنحه ظاهراً عمومية هي عمومية المواطنة العراقية التي ينتفي فيها كل تمييز، وهي في البرهة ذاتها تستقل عن نظرتها الذاتية إلى خصوصيتها العرقية أو الطائفية وتنسب نفسها إلى هذه العمومية وتنتمي إليها. إن فاعلية استبداد الأغلبية تتلاشى ما أن تتخلى عن وعيها العصبوي وانتمائها المحدود أمام وعيها بالانتماء لهوية أشمل هي الاشتراك في المواطنة. إن الإلغاء الإيجابي للانتماء العصبوي يعني بالمقابل تملك المواطنة والتمتع بها، أي الحذف الإيجابي لكل انتماء خارج المجتمع السياسي– المدني. إنها عودة واقعية للمصالحة مع الانتماء العمومي للوطن، قبل أن يُستلب في الفرد المستبد أو في العرق أو المذهب الديني. وهذا هو الحل الحقيقي للانشقاق أو التناحر المحتمل بين مكونات المجتمع العراقي. إن تأكيد الذات عصبوياً أو دينياً سيفقد جدواه أمام مظاهر جديدة من الانفتاح الإنساني والحوار العقلاني النّدّي. فتاريخ العراق هو ليس تاريخ عرق بعينه أو دين أو مذهب دون سواه. إنه بخلاف ذلك تاريخ كل هذا التنوع والتعدديات الثقافية والاجتماعية. والحياة الوطنية الحقّة ستبدأ في البرهة نفسها، حينما تكفّ كل جماعة أو فئة عن جعل هويتها أو عقيدتها هي الوحيدة السائدة.

خامساً، بات متاحاً للعراقيين العرب أن يظهروا لشركائهم الكورد كيف يمكن لهذه الدولة أن تكون دولتهم دولة المساواة الشاملة، بإسناد هذا الدور

الهام والرمزي معاً لزعيم كوردي كان أبعد ما يكون عن ممارسة حقه في المواطنة العراقية في وقت من الأوقات، وبذا تؤكد الأغلبية العربية أنها معنية بالمصير العراقي للكورد وبحريتهم ومساواتهم ضمن هذا الإطار.

وبالمقابل، فإن تضاؤل إمكانيات نجاح هذا الترشيح يشير إلى أن العناصر الحيوية لنشوء دولة المواطنة والتعددية لا تزال مقيدة سياسياً ومستلبة للنظام التراتبي، العنصري والطائفي، دون أن تتحرر منهما. وبموازاة ذلك يعني أن المجتمع المدني ككل لا يزال يعاني من مثالب النظام الاجتماعي السابق القائم على التعصب والكراهية وغياب الفضائل المدنية كالتسامح والحوار العقلاني. فالخصائص الحيَة للمجتمع المدني تعزز من احتمالات نجاح هذا الخيار مهما بدا فريداً واستثنائياً بالمعنيين السياسي والتاريخي. ولذلك فإن الأغلبية العربية حين تقرر بإرادتها أن مواطناً كوردياً هو الذي سيمثلها سيادياً إنما تبرهن عملياً، وعلى أكثر من صعيد، أنّ تاريخها بعد سقوط نظام الاستبداد قد مضى بعيداً في التحرر من قيود الانطواء والتعصب والكراهية واللاعقلانية، التي قيِد إليها وعيها في زمن الإرهاب والتعسف، باتجاه التعايش والانفتاح والتسامح الإنساني والحوار العقلاني.

بهذا المعنى يمكن الإفصاح عن الاعتقاد السابق بأن حريّة الكورد ومساواتهم تومىء بصورة مباشرة إلى حريّة العرب بالذات، وهي على صلة وثيقة بها ولا تتعارض معها أبداً كما يروّج لها في أوقات عديدة. إن قوة نجاح هذا الخيار هو في تناسب طردي مع قوة تحرر وحيوية المجتمع المدني

العراقي الذي انطلق للتوّ. فإن يفوض العراقيون حقهم إلى السيد **جلال الطالباني** في أن تكون له سلطة تمثيلهم الأسمى، يعني أن أسس التنظيم الاجتماعي والسياسي العراقي باتت من المتانة بحيث يستحيل تصور عودة أي شكل من أشكال الاستبداد أو القهر السياسي أو التمييز على أساس الجنس أو الدين أو العرق. من هنا فإن هذا الامتحان سيوضح للعراقيين جميعاً أن مدنيتهم لم تعد مؤسسة أو قائمة على أي نوع من أنواع الأيديولوجيات الإقصائية سواء عرقية كانت أم دينية، المواطنة فقط هي التي تحدد نطاق الحقوق والانتماء لديهم.

لئن جاز لنا أن نحدد المخاطر المحتملة، التي تهدد مستقبل المساواة والحريّة والتجربة الديمقراطية إجمالاً، فإن ثمة خطرين اثنين يلوحان في الأفق:

**الأوّل** يتمثل في طغيان الأغلبية واستبدادها، بخاصة عندما تكون أغلبية منتخبة ومستقطبة حول أيديولوجية دينية أو عنصرية. إذ إن هيمنة هذه الأغلبية ستعيد إنتاج أشكال جديدة من عدم المساواة وأنماط أخرى من التمييز المصحوب بالعنف السياسي والقهر، وبخاصة حينما تغدو تلك الأغلبية مستأثرة بالسلطة السياسية وتكون مصدراً للتشريع والقوانين فتعمد إلى إقصاء الأقلية وتهميش إرادتها. إن كل استبعاد صريح أو ضمني للأقلية يتنافى مع قاعدة العمومية والمساواة، ومطلب خضوع الأقلية ديموقراطياً للأكثرية لا يعني بالضرورة انتهاك حريتها والإخلال بمبدأ المساواة وإقصاء الأقلية، لأن الغاية من ترجيح إرادة الأكثرية هي ليست

فرض هيمنتها أو طغيانها، بقدر ما هي ضمان حقوق الأقلية وممارستها. إن الديمقراطية هنا كوسيلة ستؤول إلى تقويض ذاتها كغاية وتتعارض معها، وبخاصة عندما تمتص فئة معينة أو طائفة إرادة الكل في إرادتها الأيديولوجية أو المذهبية الخاصة، وتطابق بين إرادتها وإرادة الحكم فلا تعود تهدف إلى الخير العام والمنفعة المشتركة.

وهكذا تكون الأغلبية خطرة بواقع كونها أغلبية نمطية في السلطة، كذلك تكون الأقلية مشبوهة ومارقة في نظر سلطة الأغلبية، لا بموجب واقعها، بل بموجب نواياها ومقاصدها المختلفة وطموحها إلى المساواة، كذلك بموجب حذرها الدائم وارتيابها في ادعاء الأغلبية في السلطة بتمثيل الإرادة العامة وتجسيدها. إن الكفاح ضد هذه العلاقة غير السويّة نابع من الخوف المشروع من رؤية الديمقراطية وهي تنحدر على يد الأغلبية وتستحيل إلى أشدّ أشكال الاستبداد تخلفاً.

الخطر الثاني، يتمثل في تنامي دور المؤسسة الدينية وبيروقراطيتها من رجال دين. إن كل سلطة دينية أو مؤسسة ليس لها أن تخضع بكامل إرادتها لأية سلطة دنيوية أو بيروقراطية سياسية، كما ليس لها أن تقبل بأي تهديد لنفوذها أو منافسة لها. إنها من هذا الموقع لا تكتفي باحتكار حقائق السماء فحسب وإنما تفرض نفسها وصية على وقائع الأرض وشؤون الدنيا. من هنا، فإن القول بالمصدر البشري الدنيوي للسلطة وشرعيتها يتعارض تماماً مع عقيدتها الدينية الراسخة التي تقول بالمصدر الإلهي للحكم والوصاية السماوية، وترفض النظر، من هذا الموقع، إلى رعايا الدولة على قاعدة المساواة في المواطنة وفي الحقوق الطبيعية التي تفرضها صفتهم

كبشر، وتكمن في طبيعة الإنسان بالذات. فحسب الكائن أن يكون إنساناً حتى تكون له تلك الحقوق وهي حقوق سابقة على أي انتماء أو وضع ديني أو قومي. وبما أنه لا يمكن لأي إنسان أن يكون إنساناً أكثر من سواه أو أقل، وبما أن صفته كإنسان لا يمكن استعارتها أو التخلي عنها، مثلما أفادنا فلاسفة الحق الطبيعي، فإن كل فرد يحمل في ذاته حقه كإنسان وهذا الحق واحد لجميع الناس، بصرف النظر عن هويتهم الدينية أو القومية. هذا القول يتنافى مع النظرة الدينية السابقة لمصدر الحكم والغاية منه، بل مع التصور الديني للإنسان. فإذا كان النظام الديموقراطي هو شكل الحكم الذي يجسد المساواة في شعب من المواطنين، فإن الأيديولوجية والمؤسسة الدينيتين تقولان بالنظام القائم على شعب من المؤمنين وتفرضان نمطاً معيناً من الطاعة هي طاعة" مافوق الدولة". وكل من يتعارض في إيمانه أو رأيه مع النسق المعتقدي السائد ويختلف عنه يصبح كافراً ويغدو خارج نطاق الرعاية ويحكم عليه بالحجر.

إن تشجيع الدولة لحريّة المعتقد والتعبير عن الآراء والأفكار لا ينبغي أن يتعارض مع مبدأ السيادة التي تستمد مرجعيتها وشرعيتها من البشر. والدولة حينما تترك سلطة دينية– معتقدية، تزعم القداسة لذاتها، أن تنمو في مواجهتها إنما تدمر ذاتها، إذ لا يمكن لسيادتين أن تتعايشا على الأرضية ذاتها.

## دهاء التاريخ

التفكير في التاريخ، تلك هي المهمة الآن أمامنا وأمام الآخرين. فقد أفصح عن دهائه ومكره في أيامنا هذه، وعلينا أن نحسن من فهمنا له ولمعنى الحدث الأخير. إن ما أسماه الفيلسوف **الألماني** العظيم **فريدريش هيغل** بـ **دهاء التاريخ** يتجسد ويتكشف في هذا الموقف بالذات، ونحن نرى الخصم المارق والمتمرد، الذي كان يستثنى في كل مرة من مأثرة عفو شامل يطلقه السيد الآفل، يغدو هنا سيد مصيره ومصير الشعب الذي اغتصب الطاغية حق الحديث باسمه لأمد طويل. الحريّة تحوم فوق رأسه وتكلله، في الوقت الذي أصبح الطاغية شاهداً مهزوماً، متجهماً وكئيباً، على كل ذلك. ولربما يستجدي هو هذه المرة عفو السيد الجديد والرأفة منه حينما يصبح عنقه موضوعاً لحبل المشنقة الغليظ. إن ماضي كل منهما يشرح لنا بمعنى من المعاني حاضر كل واحد على حدة ومصيره. الأول يمنح ماضيه الكفاحي الشرف لمكانته الجديدة . الثاني يلحق ماضيه العار براهنه المعيش، بل يطبع مكانه القابع فيه بطابع الإذلال، حاملاً معه استبداده القبيح إليه، يرسف في أغلاله وفي أصفاد العبودية التي طالما قيد بها شعبه.

طوبى للتاريخ الذي تزدهر فيه إرادة الإنسان الحر، وتتحقق فيه هزيمة العبودية والطغيان على هذا النحو معاً. فحكمة التاريخ هنا لا تنقصها الفضيلة التي تتحقق فعلاً في قدرة الإنسان اللامتناهية على مقاومة الشر والعبودية وتحديهما. التاريخ ينبغي أن يكون كذلك على الدوام، من أجل الفضيلة وحريّة الإنسان، فلا يعود مجرد واقعة فردية لا تتكرر، بل منطقاً كلياً وشاملاً.

إنها البرهة الأساسية في عبقرية تاريخنا المعاصر. فبعد سقوط جدار برلين، لم نشاهد التاريخ على هذه الصورة وفي الوجهة ذاتها إلا مع هزيمة طاغية بغداد وصعود خصمه اللدود والمتمرد دائماً. وبالنسبة إلينا فإن الموقف يعلو على طابعه الفردي وينتمي إلى تلك الكلية الموحدة والوحيدة القابعة خلف التاريخ، ألا وهي معقوليته. إنها المعقولية الكلية التي لا يستطيع الفهم العادي المحدود والجزئي أن يرتقي إلى وعيها وأن يتمثلها دون تجزئتها وعزلها وتقييدها إلى الموقف الفردي المحكوم برؤى أيديولوجية، وبانحياز فئوي محدود الأفق. ومن الملاحظ أن تأملات طلال سلمان في مقاله الافتتاحي (الطالباني ضد صلاح الدين الأيوبي) أتت في هذا السياق وصبت في هذا الاتجاه. وبالتالي صار بوسعه أن يستنتج بسهولة- وهذا ما لم يصرح به مباشرة- ويقرأ الموقف على أنه انتصار للكورد وهزيمة ماحقة للعرب.

ومهما يكن من أمر، فإن ما يغرينا في قراءة هذا التاريخ الجديد، هو أكثر من مجرد إعلان الحماسة له، إنه يتصل بتفسير إرادة التاريخ وتحليلها، وبالمصير الذي آلت إليه الأحوال في نهاية المطاف.

وبقول آخر، نحن نريد أن نجعل ما هو كائن مفهوماً. إذاً يجب أن نحاول، وبخلاف هذا المنطق التجزيئي لكاتب مثل طلال سلمان، أن نفهم كيف حلّت الحريّة المتمردة محلّ استبداد منحط فقد سلطانه على الحياة، لتغدو الحريّة هي السائدة. إن مشكلة العلاقة بين العقل والتاريخ تترتب عليها هنا مشكلة العلاقة بين الحريّة والواقع. وبعبارة أخرى، فالحريّة كمطلب

معقول للتاريخ وهدف هو ما ينبغي فهمه وإثباته. فهل بوسعنا أن نسلّم أن هذا الهدف هو كلي وشامل بالنسبة إلى تاريخنا المعاصر، بحيث يمكن تحقيقه في كل مكان لايزال الطغيان يستبدّ به كسلطة غريبة وطارئة؟ وهل هو المصير بالنسبة إلى جميع المجتمعات؟

إذاً ما هو التحول الذي وقع بالأمس القريب في هذا العالم الذي كان ينتمي حتى حينه إلى عالم الاستبداد والتخلف واللامعقول؟ سيقول **طلال سلمان** ببساطة مع غيره: إن النظام القومي الذي اندحر بتأثير الغزو الخارجي، أدى إلى استقواء وسيطرة العناصر المضادة التي انساقت مع مآرب الغازي ومن ثم تمكنت من فرض هيمنتها. كل ذلك أتاح لهذا التحول الطارىء والعارض أن يتحقق في ديار العروبة.

فهو يعتقد– ونحن نستعين هنا بحكمة **هيغل**– أن التاريخ تحكمه المصادفة أو القدر الأعمى، ومن ثم فإن ما نعدّه تحولاً هو ليس أمراً جوهرياً في نظره. الجوهري بالنسبة إليه هو هيمنة العنصر الأوحد واستعباد البقية واستبعادها لدى تقرير المصير، وبالتالي فإن كل فاعلية وكل إنجاز يتصل بهذا التحول هو أيضاً عارض، قابل للزوال مع أول صعود لما هو جوهري، ولسوف يعود هذا الجوهري إلى مسرح التاريخ في نهاية المطاف. هو يحسب الكلي (التاريخ) عارضاً وزائفاً وطارئاً، أما الجزئي (العنصر) فهو الجوهري والدائم. وبالتالي هو لا يقرّ إلا بجوهر زائف بوصفه التاريخ الحقيقي. لا مجال للتوفيق هنا، و**طلال سلمان** يتنكر للتاريخ المشخّص لمصلحة تاريخ متخيل ومتصوّر. هذا الانفصام بين الكلي والجزئي هو

ضروري بالنسبة إلى تفكير طلال سلمان حتى يظل قومياً عروبياً متسقاً مع نفسه. إنه بهذا يغيّب البشر والإرادات الواقعية لمصلحة مثل أعلى أيديولوجي، لا أساس له في الواقع و التاريخ.

وهكذا فإن هذا التحول لا يستجيب لمنطقه الذاتي إلا إذا فُهِم بأن حدثاً خارجياً ما وطارئاً هو المسؤول عنه مسؤولية خاصة. لكننا نعتقد أنّ التاريخ ليس خليطاً أعمى من المصادفات, بل هو تطور عاقل ومعقول يحكمه عقل كلي والفكرة ذاتها، والفكرة هي الحريّة، التي تفضّ ذاتها في التاريخ وفي مراحل مختلفة من الزمان، ويجسدها شعب معين في حقبة معينة. وهذه المراحل المتتالية هي التي تشكل تاريخ العالم. والفكرة حين تظهر معقوليتها وتفصح عن نفسها في تاريخ العالم على هذا النحو، فإنها تشكل ما يسمى بالمحكمة الأخيرة والقاضي النهائي بين الشعوب.

ما لا يريد السيد طلال سلمان فهمه في هذا السياق، هو أن ثمة منطقاً خاصاً بالتاريخ يتجسد في إرادته، التي تنمو في الواقع وتنبسط، وتترجمه الشعوب الحرة في ممارساتها الحرة. لكن هذه الترجمة قد تتخذ طابعاً خاصاً وفردياً في كل مرة. فالشعب فريد في التاريخ. وفي هذه المرة اتخذ هذا الشكل، بأن أحال المستبد الآفل، المثل الأعلى للبطل القومي بالنسبة إلى العديد من المثقفين، إلى مسخ منبوذ، مسترخ في هزيمته ومنبسط على نحو مأساوي. وتحول (المارق) الكوردي والمتمرد (التائه)، بتعبيره المفضل لديه، إلى سيد حرّ يصنع مصيره بحريّة مع بقية الأحرار. وأصبح منطق الفرد (التائه) واقعاً راهناً، في حين أمسى واقع السيد المستبدّ منطقاً نافلاً مضاداً للتاريخ وحكمته.

لعلها فاجعة حقاً، لكنها فاجعة بالنسبة إلى من تصوّر أن حالة الماضي هي الوضع الأبدي المطلق. وهي المأساة بالنسبة إلى من أراد أن يغتصب التاريخ ويسلب إرادته في ذاته. ومن أجل ذلك قِيلَ: إن التاريخ ينتقم لذاته عاجلاً أم آجلاً. وفي هذه المرة انتقم بطريقته الخاصة، بأن جعل متمرد الكهوف والجبال سيداً على حاضره ومستقبله، وحول السيّد الطاغية إلى شاهد على استعباده الخاص، محكومٍ بماضيه الأشد إرهاباً في التاريخ، ومقهورٍ على الخضوع له. وهما وجهان لتاريخ واحد يعبّران عن إرادة ومعقولية واحدة تتجه نحو المستقبل بيقين.

## الكورد ووعيّ المصير

أخذت أجواء الخيبة التي خيمت على **كوردستان** بعد **اتفاقية لوزان** (١٩٢٣م) تسود مجدداً بعد صدور تقرير مجموعة دراسة العراق المعروف بـ (**تقرير هاملتون– بيكر**). هكذا راح التاريخ يكرر نفسه هنا، ويستعيده على مستوى الشعور الذاتي بالهوية التي ظلت متعلقة أيما تعلق بحكمتها الأثيرة: **لا أصدقاء سوى الجبال** No friends but the Mountains. أو قل: إنه أثار في الذاكرة محنة سقوط **جمهورية مهاباد** الكوردية (١٩٤٦)، وأيضاً خيبة الخيانة التي أعقبت **اتفاقية الجزائر** (١٩٧٦).

وفي عموم الأحوال ثمة تشابه مثير في الشعور بالمأساة الذي طغى على الوعي الكوردي بالتاريخ. وقد كان هذا عاملاً كافياً لموجة الاستياء العارم والرفض اللذين أظهرتهما القوى السياسية والنخب ومؤسسات المجتمع المدني في **كوردستان العراق**. ولعل مثل هذا الشعور التاريخي، بالخيبة وبالمأساة، المتراكم لدى الكورد يحول كثيراً في هذه الأوقات، إضافة إلى عوامل أخرى، دون انزلاقهم إلى أية مكيدة محتملة، وبالمقابل دون مكْر القوى الكبرى بهم مرة أخرى في هذا العصر. إن هذا الشعور اليقظ بالتاريخ المعزز بوعي الكورد بحقيقة دورهم وحجمهم الفعلي، وبمدى تأثيرهم الممكن في مجرى الأحداث، كذوات فاعلة ومستقلة، هو من الأهمية بمكان بحيث يغدو التآمر على مصيرهم مجدداً ضرباً من المغامرة الحمقاء. ولعل إدراكهم العميق وإدراك خصومهم بأنهم باتوا قادرين بالفعل على قلب الطاولة على رؤوس جميع اللاعبين قد نسفت لدى الأخيرين تلك العقيدة البالية القائلة: إن الكورد ليسوا سوى عُمْلة الفكّة على طاولة مقامرين كبار.

بالمقابل تعيّن على العقل السياسي الكوردي أن يدرك، بصورة أشدّ من ذي قبل، أنه لم يعد مفيداً ومجدياً أن يقتنع هو بأهمية مصالح الآخرين وجدارتها التاريخية وشرعيتها الأخلاقية فحسب، وإنما ينبغي عليه أن يحمّل الآخرين على القناعة بمشروعية مصالح الكورد القومية وجدواها وضرورتها بالنسبة إلى مصالحهم بالذات. وبعبارة أخرى أن يغدو قادراً على أن يحمّل الحلفاء المحتملين ويرغمهم على ربط نجاح مشاريعهم السياسية وتحقيقها بنجاح المشروع السياسي الكوردي وإنجازه. فلا يعود المشروع التحرري الكوردي موضوعاً للمساومات السياسية والتسويات، وتعصف به مصادفات المصالح الذاتية للقوى الفاعلة ورغباتها العسفية.

الشعور بالضآلة والهامشية يعكسان وعياً ذاتياً تاريخياً عميقاً بالفشل وبالنقص. والأمم التي تعي ذاتها على هذا النحو غير جديرة بالحياة في معركة البقاء بين الأمم، ولا تحظى باحترام الأمم الأخرى. فلا تستحق الأمة اسمها ما لم تعِ نفسها كأمة حيّة قادرة ومؤثرة في العالم، تستطيع أن تحدد بكل حريّة دورها فيه ومصيرها، وتأبى أن تخضع لخيارات الآخرين مكرهةً، إذ لا تقبل أن تكون سوى ذاتها.

إن إضعاف الثقة بالذات وبالجدارة الحضارية، عند الكورد، كان يعدّ دائماً أنجع وسيلة بيد خصومهم، بهدف السيطرة عليهم وإخضاعهم وسلب إرادتهم الذاتية والسطو عليها. وتلك كانت الغاية العملية القصوى لها. وقد جرى غرس هذا الشعور لديهم باستمرار، وبشكل مقصود، حتى غدا الكوردي من وجهة نظره الذاتية هشّاً وعاجزاً إلى أقصى حدّ، مسلوب الإرادة والتفكير،

يرتاب بعمق في حقيقة وجوده فلا يسعه تبريره، أو تقرير مصيره قط. وهذه الطريقة هي التي كانت تدفع الوعي الذاتي لدى الكورد إلى الوقوع في شرك وهمٍ يستعبده ويتسلط عليه بقوة، هو وهم الضآلة والهامشية، وهي التي كانت تحمّل الوعي الذاتي على رؤية ذاته عبر ذلك الوهم فحسب، وقد غدا مرآة للذات، عاكس إيّاها على نحو خاص. إن المطلوب هنا هو تكريس العجز والذعر واليأس لدى الكوردي، لا القضاء عليه، أي تدمير إرادة الحياة فيه، والإبقاء عليه حيّاً دون إرادة. إنه قناع المهانة والعبودية الصدئ، الذي يلزم وجه الكوردي فيغدو عاجزاً عن معرفة وجهه الحقيقي، إلا عندما يمسي قادراً على إزالة القناع وتفكيكه، باستعادة ثقته الذاتية، ويتنكر لأنماط القهر والوصاية عليه والخداع.

صناعة التاريخ ليست لهواً، والأمم القاصرة تظلّ عاجزة عن الفعل فيه، ومن ثم لا تملك أن تحدد مصيراً، أو تستمر كأمة ما لم تثبت جدارتها ووعيها الواضح بهويتها عبر التاريخ، وإلا فإن الزوال يكون قدرها المحتوم. إن الأمم التي هزمت ثم تقهقرت، في كل زمان ومكان، اندثرت لأنها عجزت عن إثبات ذاتها أو مشيئتها في التاريخ. فلا يسعنا، بعد الآن، المضي قدماً في التاريخ هكذا دون استقلال، وفي حالة من التبعية لخيارات الآخرين، ووفقاً لمصائرهم، أو على هوامش تاريخهم أو عتباته. ذلك أن معركة البقاء بين الأمم راهناً لم تعد تضمن لنا أي احتمال للاستمرار كأمة دون أن نختفي من مسرح التاريخ. وعلى العقل السياسي الكوردي أن يتخذ، إزاء هذا التحدّي، من استقلال الإرادة التاريخية للكورد كأمّة مُسلمة من مسلماته، ومنطلقاً لجميع خياراته الأخرى وممارساته.

إن غياب الوعي الحرّ والإرادة بالمصير هو الجذر الأول لتعاستنا القومية، فلكي نكون أحراراً ينبغي أن نرقى بالوعي القومي إلى مستوى التاريخ، مستوى التفكير فيه وفي المصير، وأن نثبت هذا الوعي في كل الأوقات على أنه وعي الكينونة، نكون أو سنكون فحسب.

ليس ثمة براعة عقلية في سؤال شكسبير الذائع على هذا الصعيد، إذ من البدَهي ألا نطرح مثل هذا السؤال حينما لا نكون، فهو يستنبط أحد خياراته من العدم. فضلاً عن كونه سؤالاً غير نافع ولا يصلح أن يكون كذلك بالنسبة إلى مصيرنا. إننا نفترض أصلاً أن الحاجة إلى هذا الطرح ينتفي تماماً حينما لا نكون. ولهذا فإن ما ينبغي أن نفكر فيه هو أن نكون أو سنكون على نحو أرقى وأحسن. فالكينونة الأولى تماثل العدم، لأنها تعني الاستمرار في العبودية القومية، والبقاء مسلوبي الإرادة. ومسألة المصير تعني، بالنسبة إلينا البقاء في الحالين إما بحريّة وإما بدونها، مع القهر والعبودية، ولا تحتمل الزوال.

تكون الإرادة التاريخية حرّة بمقدار ما تعي هذا التاريخ، وبمقدار ما يكون وعيها نقديّاً إزاءه. وتتمثل مهمتها في تحقيق ذاتها إزاء ضرورات هذا التاريخ، التي تواجهها. والتعسف في التاريخ يكون محتملاً فقط حين تغيب الأمة عن الوعي بذاتها كأمة. ذلك أن الوعي بالتاريخ والمصير يتنافى مع استمرار التعسف وبقائه ويماثل الحريّة. والفاعلية الحاسمة في التاريخ تعتمد على الإرادة الواعية الحرّة المتحققة في أمة من الأمم، ومثال ذلك هو حال الأمة الأمريكية اليوم التي تأبى إلا أن تكون الأمة الأكثر تقدماً وفاعلية وحسماً في التاريخ المعاصر، وكذلك كان حال الإغريق والرومان في الأزمنة القديمة.

إن الوعي بالمصير يعني الوجهة التي ينبغي أن يكون عليها مستقبلنا. ونفترض أن هذا الوعي لا ينفصل عن وعي الحاضر/ الراهن, أي رؤية الواقع الذي نحن عليه، والنظر إلى الذات لا بمنظار الآخرين، وإنما بعيون ذاتية، يقظة وواقعية إلى أقصى حدّ، ترى في الحاضر عتبة للمستقبل الذي لا ينبغي أن يكون منفصلاً أبداً عن حريتنا.

## إنصافٌ أم مصالحةٌ؟

ينوء العراق تحت عبء تركة تاريخية ثقيلة ورثها عن حقبة الاستبداد العنصري، ليس من اليسير التخلص منها تماماً لمجرد الإدعاء بالحاجة إلى المصالحة، دون البحث في العلل والمعضلات الحقيقة، التي خلّفت أوضاعاً شاذة ومتطرفة من الغبن واللامساواة شملت شرائح واسعة وفئات كبيرة من العراقيين.

تتسم تلك الأوضاع- التي تتجسّد اليوم في التركة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الشاملة للنهج العنصري والاستبدادي للنظام الآفل- بتعثر تأسيس دولة الحق والقانون، حتى هذا الوقت، وفشل تكريس دورها كدولة راعية للمساواة بين جميع مواطنيها وضامنة للعدالة السياسية بينهم. إذ لا تزال تلعب، إلى حدّ كبير، دور الوصيّ على النهج الاستبدادي، والمواصل لذهنية الإقصاء والإنكار بحق الآخرين، انطلاقاً من مصادرات أيديولوجية، هي إما قوموية وإما طائفية، كان النظام السابق يعمد، على الدوام، إلى استلهام شرعيته السياسية منها.

لقد عجزت الدولة العراقية عن أن تكون دولة دستورية بالفعل حتى هذا الوقت، ونكصت حكوماتها عن الالتزام الحقيقي بمواد الدستور الجديد ونصوصه، بل إن استمرار عدد منها كان قائماً أصلاً على عدم الاتساق مع روحه، وعلى عدم الإيفاء باستحقاقاته الشرعية والأخلاقية إلى حدّ بعيد. وهنا يلاحظ أن تلك الحكومات، التي توالت بعد سقوط بغداد، تمتاز بقاسم

مشترك يتمثل في أنها جميعاً تنطلق من الذهنية الأيديولوجية ذاتها في ممارساتها السياسية لدى التعاطي مع استحقاقات المسألة الكوردية، وبخاصة تلك المعضلات التي شكّلت وتشكّلُ الجذر الحقيقي للمحنة الكوردية. وهذا ما يجعلها جميعاً مواصلة لنهج الاستبداد القديم، الذي يحول دون تحقيق الشروط الأساسية للمساواة بين المواطنين، وبالتالي تفاقم الغبن السياسي والقومي بحقهم واستمراره.

فضلاً عن ذلك، فشلت الدولة العراقية في إزالة التشويه الاجتماعي والديموغرافي الشاملين الذي خلّفه النظام السابق على جميع المستويات، وفي كل الأماكن، بغرض تكريس استبداده، ومصادرة الحياة الاجتماعية والهيمنة عليها. وهنا تبدو حالة التشظّي الاجتماعي والانقسام القائمة فعلياً بين مكونات المجتمع العراقي عقبة رئيسة أمام التأسيس لمواطنة جديدة وحقيقية ترتكز على المساواة والحريّة.

ليس من المنطقي، وليس من العدل أيضاً، التشدق وإظهار الحماسة المجانية للمصالحة ما لم تنجز سيرورة المساواة بين المواطنين قبلاً. وهذه الأخيرة لن تنمو على أرض الواقع وتتم ما لم تتطلع السلطة الحاكمة في بغداد بحزم إلى الأمام، وتتخلص نهائياً من الإرث المادي والنظري للاستبداد القديم، وتنفصل عن الممارسات السياسية التي هيمنت على الحياة العراقية طوال العقود الماضية.

ولادة الدولة العراقية الجديدة، أو إعادة تأهيلها، بصفتها دولة الحق والمساواة، تعني نهاية حقبة القهر والتعسف والطغيان الفردي. لا أن تؤول

بالنتيجة إلى أشكال جديدة من الاستبداد العرقي أو الديني بزعم المصالحة مع نموذج سياسي وأيديولوجي، استبدادي وعنصري، أدّى إلى الهلاك ودمار البلد وخرابه على أهله، وثبت أنه نموذج مضاد للتاريخ وللعقل ولمصالح البشر. وبعبارات أخرى تعني الانعتاق من البنية السابقة للحكم، وتمكين الدولة من القيام بدور الراعية للمساواة والوصية على العدل.

إن ربط التحول إلى دولة الحق والمساواة بإزالة كل أشكال الغبن والقهر السياسي والتمييز والعنصري المتوارثة، يعدّ بداهة تفرض نفسها على عقل كل من يريد بداية صحيحة لبناء دولة حديثة في العراق ولنشوء مجتمع سياسي متقدم. وبدلاً من الارتكاس إلى الممارسات القديمة وإلى بنى الاستبداد، التي لا تزال تهيمن على سلوك السلطة السياسية وتستبد باتجاهات تفكيرها، يتعين على السلطة الحاكمة أن تنطلق من قيم سياسية ومبادئ أجمع عليها معظم العراقيين دستورياً، ومن ثم عليها أن تنجز تماماً سيرورة الحياة السياسية دستورياً دون الاكتراث للنـزق السياسي أو الزعيق الذي يبديه حفنة من ضيقي الأفق والمتعصبين، يريدون خلالها إخضاع الحياة مجدداً لمعاييرهم العرقية أو الطائفية الخاصة، ويعمدون، بكل الوسائل، إلى استعادة النموذج الشمولي البائد.

المصالحة غير ممكنة، وغير قابلة للتطبيق إن لم تكتسب مدلول الإنصاف والمساواة. وبخلاف ذلك تكون دعوى باطلة غايتها المساومة على حقوق الضحايا مع أقلية انتهازية من الأفراد، هم فضلاً عن شراكتهم العميقة مع نظام الاستبداد في إرهابه ومسؤوليتهم في جرائمه المروعة، لا يمكن

الركون إلى قناعتهم بضرورة مستقبل سياسي جديد للعراق على أساس الشراكة الحقيقية والمساواة بين الجميع. وعليه فإن كل ادعاء بالمصالحة يستهدف التسوية معهم في مثل هذه الظروف، حيث لا تزال المسائل متشابكة بشدّة وعالقة، لا يعدو أن يكون استجداءً مجانياً ونفاقاً يراد به المماطلة والتسويف والهروب من الاستحقاقات الدستورية والسياسية الأكثر أهمية.

المصالحة ممكنة فقط حينما تكف السلطة الحاكمة في بغداد عن التفكير بأنها قادرة على إلغاء حقائق التاريخ وحقوق البشر، وتضمن لنفسها الهيمنة والاستمرار دون التزام شيءٍ أو التقيد بمبدأ. وتتوقف عن تكريس بقائها بإيغالها في إقصاء الآخر فلا تعبأ بحقوقه المستلبة، وتعدّ ذلك انتهاكاً صريحاً. وفي مثل هذه الحال ينبغي أن يكون المبدأ الحاسم لديها في تحديد طبيعة العلاقة بين الناس هو المساواة والحريّة في تقرير مصائرهم، بدلاً من الاعتقاد أن المراوغات السياسية والمناورات هي السبيل الأمثل لممارسة السلطة. إذ ليس أسهل على من لا يكترث لحقوق البشر من تحويل السياسة إلى مجرد مخاتلة ومكر، وخداع وتضليل، وبالتالي تغدو ممارسة السلطة لديه غاية بذاتها ولذاتها، مجردة تماماً من كل قانون سياسي أو مبدأ أخلاقي سامٍ.

## الحكومة القوية/ الدولة القوية

تنصب الشعوب عليها الحكام ليدافعوا عن حريتها، لا ليستعبدوها، كما يقول **جـ. جـ. روسو**. من هنا تكتسب الحكومات شرعيتها السياسية والأخلاقية، التي تؤسّس على حريّة مواطنيها، لا العكس. فبمقدار ما يكون الشعب حرّاً فإن شرعية الحكم لا تزيد عن أن تكون تعبيراً عنه، وممثلة لإرادته الحرّة. وبهذا المعنى فإن الشعب الحرّ حين يرتضي الخضوع لسلطة حاكمة منبثقة عن تلك الإرادة، فإنه لا يخضع إلا لنفسه، فلا يجوز لأي حاكم مخوّل أو سلطة مفوضة الادّعاء بالسيادة على الشعب، الذي لا سيادة لأحد سواه. ولا تستطيع أية قوّة أو سلطة، تحت أية ذريعة، أن ترغمه على الخضوع لها أو تنتزع منه تلك السيادة، أو تدّعي الوصاية على حريته ومصيره.

يصعب البرهان على أن الحكومة القوية هي الأكثر مسؤولية وقدرة على صون حريّة مواطنيها. حيث إنّ قوّة الحكومة لا تبدو مبررة وضرورية إلا في حالات معدودة جداً، وهي تلك التي يعجز فيها المجتمع عن القيام بمهامه ومواجهة مشكلاته. فالمجتمع الأكثر كمالاً وصحة واستقلالاً، هو الأقل حاجة إلى سلطة سياسية قوية. هكذا استنتج المفكر الأمريكي **توماس بين** من قبل أن ثمة علاقة عكسية بين مجتمع حرّ وحكومة بسيطة تمثل الحدّ الأدنى من السلطة، وبين مجتمع مقيد مستعبد وحكومة معقدة، مركزية وقوية" ذلك أن الحكومات القوية هي الأكثر بُعداً عن الحريّة، والأقرب إلى الاستبداد، ويتعذر أن تصان الحريّة في أيّة دولة تعتمد على تركيز لسلطة الحكم وعلى شمولية

القوّة، إذ لا بدّ أن تقع تحت إغراء إساءة استعمال السلطة وتتعسف حتى ولو كانت دولة ديمقراطية. من هنا تقتضي حريّة الأفراد والمجتمع تحديداً للسلطة وتقييداً دائماً لاندفاعها، وكبحاً لها ولجماً، الأمر الذي يستحيل تحققه بوجود حكومة قوية، لا تكترث للحدود، وتنعدم لديها الروادع المجتمعية والدستورية.

لقد غدا التمييز بين الدولة والحكومة، لجهة المنشأ والأهداف، أمراً بدهياً في أدبيات الفكر السياسي. ومن الواضح أن التباين في الغاية من القوّة بين الكينونتين هو أيضاً أساسي" فلا يجوز تزييف هذه المسألة عبر تحويل الهدف من قوّة الدولة إلى الداخل، واختزال ذلك في قوّة السلطة، الأمر الذي يعني ببساطة إضعاف المجتمع والهبوط إلى الدكتاتورية. إن قوّة الدولة لا تكون قط إزاء المجتمع، وموجهة نحو الداخل، بل تكون إزاء الآخر- الخارج، الذي ينافس وجودها ويهدده. وثمة ميل دائم لديها لإثبات قوتها إزاء الكينونات المماثلة، التي تشكل تحدّياً لها وتستهدفها، وهي تحقق ذاتها على هذا الأساس. وبخلاف الحكومات القوية، فإن أكثر الدول قوّة هي تلك الأكثر ديمقراطية، وتكفل لمواطنيها أعظم قدر من الحريّة والمساواة. فلا يمكن لأية دولة أن تبرهن على وحدتها وقوتها إزاء الخارج، ما لم تكن ديمقراطية مبنية على المساواة بين مواطنيها وتعدّ حريتهم غاية أساسية لها. والحال أنَّ السلطة القوية أو الحكم الذي يتكئ على القوة يشعر باستمرار بضعفه إزاء المجتمع، لأنه يضمر اعتقاداً بأن التهديد الداخلي لها، لا الخارجي، هو الأشد خطراً على وجوده, ويعيش دائما تحت شعور هذا التهديد بهزيمته المحتملة أمام المجتمع مما يدفعه إلى التطرف في القوة والهيمنة.

الشعوب الحرّة فقط تستطيع أن تدافع عن وجودها وعن استقلالها. والبشر ما لم يتركوا أحراراً، ويعيشوا حريتهم ويشعروا بها داخل أوطانهم، لا يمكن للفضيلة الوطنية أن تتحقق فيهم. والحال أنّ الشعب الجاثي على ركبتيه لا يمكن أن يصمد أمام أي تهديدٍ خارجي أو يقاوم. وعلى الدوام كانت أقدام الطغاة في الداخل تمهد طريق الغزاة، وهذا ما حصل بالفعل في العراق، البلد الذي لم يجد شعبه بدّاً من التخلص من عبودية الداخل إلا عبر الرضوخ والقبول بالغزو الخارجي، وينبغي النظر إلى ردّة فعل العراقيين عشية سقوط بغداد على هذا الأساس.

ثمة استنتاج، عمومي ونسبي، يلزم عن معيار التمييز السابق يمكن أن يُشار إليه في هذا السياق, هو أنّ ما ينبغي البحث عنه في الدولة هو قوّتها، لا شرعيتها. فالحديث بهذا المعنى ينبغي أن يكون عن الدولة القوية، لا الدولة الشرعية. لأن شرعية الدولة هي في وجودها بالذات، في عقد تأسيسها، ولا يفترض البحث عنها خارجها. ولا تبدو هذه المعادلة بالنسبة إلى سلطة الحكم غير ذي أهمية. إلا أن الأولوية هنا، وبخلاف الدولة، تكمن في الشرعية، شرعية الحكم والسلطة السياسية، التي تتمثل في توافق السلطة مع مصالح المجتمع. في حين أن قوة نظام الحكم ومركزيته لا يصلحان إلا لإضعاف المجتمع والشعب الذي يأخذ بهما، ويقودانه في المحصلة إلى العبودية والقهر.

يواجه العراقيون مجدداً مشكلة احتكار السلطة، عبر الدعوة إلى (المرْكزة) والعودة إلى نظام حكم قويّ يختزل في نفسه السلطة والسيادة. بذريعة أن

غياب مركز ثقل سياسي واقتصادي ونظام وصاية، هو الجذر الحقيقي للفوضى والعنف والانقسام السائد. والحال أنّ التجربة التاريخية، تدحض هذه الادعاءات، وتثبت أن أكثر أشكال العنف والاضطراب قسوة، وأكثر الحروب المدمرة حدثت بوجود سلطة قوية مستبدة" فهي عوضاً عن أن تكون سبباً للأمن والسلام، والحريّة ووسيلتها، أصبحت مصدراً للفتن والقهر والخراب الشامل.

# المجتمع المدني
# من منظور اليسار الجديد

ترى النظرية **الليبرالية** أن التهديد الرئيس والمباشر للحياة في المجتمع المدني يأتي من تمادي سلطة الدولة وهيمنتها على الحياة الخاصة. والليبراليون عموماً على قناعة راسخة بأن الحياة في المجتمع المدني تساوي الحياة الاقتصادية الحرّة والمفتوحة. من هنا فإن هذا التهديد المحتمل يكون عادة ذا فاعلية معطلة لحياة الإنسان من جهة حقه في التملك والعمل بحريّة. إن الفلسفة الليبرالية تبدأ من القناعة بأن الإنسان كائن مالك (**لوك، ستيوارت مل، كونستانس**) وتنتهي إليها، لتفترض أنّ المجتمع المدني والاقتصاد غير قابلين للانفصال بالفعل، ولا يقبلون الجدال حول إمكانية إقصاء الاقتصاد عن المجتمع، أو النظر إلى المجتمع المدني، على أنه أكثر من كونه مجتمع حاجات، أو كينونة مختلفة عنه. ولهذا السبب بالذات تجد التقابل الرئيس لديهم أو التمييز المعياري لا يتعدى لديهم حدّي العلاقة: مجتمع مدني/ دولة.

تأخذ النظريات الحديثة المخاوف التقليدية الموروثة عن المنظرين الأوائل، أمثال **آدم فيرغسون**، و**توماس بين**، وحتى **هيغل وماركس**، على محمل الجدّ. فالتهديدات المحتملة للحريّة والمساواة في المجتمع المدني لا تنحصر في سلطة الدولة، إذ تشكل علاقات السوق الرأسمالية بدورها تهديداً حقيقياً ينبغي أخذه بالحسبان، وهو يتخذ شكل ابتزاز وتوحش وإفساد للروح الحيّة في المجتمع وتشويه للتواصل.

من هنا كان التحول الكبير نحو دراسة المجتمع المدني على أنه شيء آخر غير الحياة الاقتصادية، التي غدت تهديداً محتملاً الآن، والنظر إليه بصفته مجالاً للتواصل والحياة الثقافية، أيّ بصفته نظاماً من الأفكار والمعايير والتصورات الأيديولوجية، التي تتخذ استقلالاً جزئياً أكثر تعقيداً عن الاقتصاد. وبحيث لم تعد تلك العلاقة السببية الميكانيكية المعهودة بين الحدّين تكتسب أية أهمية معرفية هنا، وذلك بمنأى عن النـزعة الاقتصادوية الاختزالية، ولعل المبشر الحقيقي لهذا الرأي كان المفكر الماركسي الإيطالي **أنطونيو غرامشي**.

وهكذا تبلور لدى **اليسار الجديد** New Left في العقدين الأخيرين تصور جديد للمجتمع المدني بصفته فضاءً لتشكيل الهوية، وإعادة إنتاج الهوية والقيم الثقافية المشتركة، ومجالاً للتواصل والاندماج الاجتماعي. وتنطوي آراء الفيلسوف الألماني المعاصر **يورغين هابرماس** حول التواصل على أهمية خاصة بهذا الصدد. وقد شرع على نحو خاص بدراسة الشروط الثقافية التي تتيح إعادة إنتاج المجتمع وتحويله، والبحث في العلاقة بين الفرد ومحيطه الاجتماعي والطبيعي، أي دراسة الثقافة بصفتها عاملاً أساسياً في التحول الاجتماعي. وهنا يؤكد **هابرماس** على أننا لا نقوم خلال العمل بتحويل العالم الخارجي فحسب، وإنما نعمل على إعادة إنتاج العالم الروحي والثقافي عبر التفاعل والتواصل الرمزي، ومنح الأشياء والكائنات والعلاقات معنى جديداً وتأويلاً مختلفاً. وهذا ما يحدث في المجتمع المدني عبر التواصل والتفاعل، إن هدف التواصل في هذا السياق هو إنتاج المعنى

وتبادله. والحال أنّ الدولة تتوسط السلطة كوسيط تعمل من خلاله. ويشير هؤلاء إلى هذا الفارق بين الدولة والمجتمع المدني. فالسلطة هرمية وإلزامية، بينما التواصل مساواتي ويتصف بالإقناع. فضلاً عن أنّ أحدهما غير قابل للحياة دون الآخر. فالسلطة من غير التواصل ستبدو أقرب إلى مايشبه حالة **الطبيعة الذئبية** التي وصفها **توماس هوبز**. وبالمقابل يتعذر علينا تخيل التواصل أو المجتمع الحيّ من غير الدولة التي تقدم الضمانات التي تحمي سلامته، رغم أن المجتمع يعدّ مصدراً لشرعية الدولة[1].

هكذا يقودنا تمييز **المجتمع المدني** Civil Society عن عالم **الحاجات** World of Needs الاقتصادي إضافة إلى تمييزه عن الدولة إلى تمييز ثلاثة وسائط على التوالي، كما وجد أصحاب النظرية النقدية، هي **التواصل، المال، السلطة**. وهذا التمييز يمنحنا إمكانية ملاحظة كيف أن نزعة الهيمنة الاقتصادية تؤدي إلى السطو المتواصل على مؤسسات المجتمع المدني وتحويلها إلى مجرد بؤر للنهب الاقتصادي، ومن ثم فإن الحريّة والمساواة تبدوان في خطر دائم ويتم تقويض أسسهما.

وجد **هابرماس** إمكانية إيجابية في استخدام المؤسسات الليبرالية الديمقراطية لخدمة التحرر، وقد راهن في هذا السياق على المجال العام

---

1- Chambers- Kymlicka(Ede.)***The Alternative Conception of Civil Society*** ***"A Critical Theory of Civil Society"*** Princeton University Press 2002.

لمزيد من التفاصيل ينظر في المرجع المذكور

Common Sphere بصفته امتداداً للمجتمع المدني، وبمثابته حقلاً لاختبار الأفكار والآراء والقيم والأيديولوجيات وتواصلها بحيث يغدو الرأي العام المنبثق عن هذا التفاعل قوّة سياسية مؤثرة وفاعلة. فالرأي عام هنا، كما يلاحظ، بثلاثة معان: إنه يدور حول أمور عامة، وانبثق في الميدان العام، وصيغ من قبل العموم، أي من قبل مواطنين تفاعلوا في المجال العام . بهذا المعنى يغدو النقاش النقدي العام في العلن اختباراً للعقلانية والحق كما يقال، إذ يخضع سلوك الدولة وممارسات سلطتها لقوّة النقد العام من قبل المواطنين الذين يشكلون مصدّات اجتماعية وعقلانية رادعة لسطوتها، تتمثل بوجود رأي عام مدقق ومستنير يراقب وينتقد سلوكها ويوجهه.

ولا يتردد أصحاب النظرية النقدية هؤلاء عن إظهار مخاوفهم من إمكانية استغلال الرأس المال للمجال العام وتحويله أيضاً إلى سلعة عبر وسائل الإعلام والنفوذ المتنامي لمصالح السوق، ويبحثون بالمقابل عن إمكانية تحويل المجال العام إلى نطاق مستقل للسجال النقدي والنقاش بمعزل عن التأثير المشوِّه للسلطة والمال؟ وفي هذا السياق يشددون على أهمية الحقوق المدنية عبر ضمانات شرعية ودستورية. ويلاحظ **هابرماس** أن الضمانات الدستورية وحدها عاجزة عن صون المجال العام من تلك التشويهات، مالم يكن هنالك مجتمع مدني فعال.

إن ضمان استقلال المجال العام يبدو مشروطاً، من وجهة النظر هذه، باستقلالية الحياة الخاصة للفرد، وضمان الحقوق الفردية التي من دونها تغدو الديمقراطية عرضة للشك. وهذه الحقوق تعني أساساً حريّة القول

والقدرة على التعبير والنقد والتأثير والمشاركة في الشأن العام بفعالية. من هنا يخلص هذا الاتجاه إلى عَدِّ الصوت– لا التصويت مثلما اتكأت عليه ديمقراطية القرن التاسع عشر– هو الوسيلة الأنجع لديمقراطية اليوم، أي توسيع نطاق القول بحيث يشمل الجميع، وبخاصة المهمَّشين منهم، ويتناول كل شيء. وهذا هو المجتمع المدني المدقرط. وهذا الأمر هو الذي يجعل الديمقراطية الحقيقية ممكنة، كما أن هذه الديمقراطية بالذات هي التي تمكن من تحويل الاستبداد والهيمنة إلى نوع من الحكم اللامركزي.

## المجتمع المدني ومستقبل الديمقراطية في العراق

يتغافل عدد كبير من المتحمسين للتصور الليبرالي عن المخاطر المحتملة التي بمقدور المجتمع المدني وضعها أمام الديمقراطيات، الناشئة منها خصوصاً، والتي قد تقود إلى إخفاقها تماماً وتؤول إلى تقويض المبدأ الديمقراطي بالذات. وبخلاف المجتمعات المدنية الفعالة والحيّة، التي تشكّل خنادق دفاع قويّة عن الديمقراطية والمساواة، فإن هذه المجتمعات المدنية التي اصطلح عليها بـ (السيئة أو الهشّة)، التي تفتقر إلى استقلال تواصلي، وتسطو عليها السلطة أو المال أو كليهما، وتستبد المؤسسات الجشعة، الإعلامية والأيديولوجية، بمجالها العام وتحتكره، تعاني من تشظّ وانقسام في السطح والعمق. ويقودنا هذا الشك إلى التساؤل مع عدد من النقاد: إذا كان المجتمع المدني يشكل عتبة متينة لمقاومة الاستبداد والتسلط، فما الذي يحول دون تحوله إلى محالة لتقويض الديمقراطية، في الوقت نفسه، وتدميرها؟

ويشير هؤلاء إلى جمهورية فايمار الألمانية التي حمل مجتمعها المدني نظاماً نازياً إلى مسرح التاريخ. وفي إيطاليا استجابت مؤسسات المجتمع المدني بقوة مع صعود موسوليني. وبالمثل في روسيا وجمهوريات أوربا الشرقية التي شكلت مجتمعاتها، في العقد الأخير من القرن العشرين، موطئ قدم قوية لصعود أحزاب قومية وفاشية، قادت الأوضاع، في يوغسلافيا مثلاً، إلى حرب أهلية وانقسام وتناحر حادّ.

ونرى اليوم في مكان أقرب إلينا، حيث تبدو الأوضاع في العراق، حتى هذا الوقت، مؤهلة أكثر للارتداد على نفسها. واستحال المجتمع المدني

الناشئ إلى موطن للحركات الدينية المتطرفة، وملجأ للميلشيات المسلحة التي تنتظم حول أيديولوجيات مناهضة للديمقراطية، وتعتمد كراهية الآخر والتعصب وسيلة لها. وبدا جليّاً هنا تقهقر الشعور بالمواطنة والمساواة لدى الأفراد، وتراجع لديهم الإحساس بالتضامن المشترك، وانقسم المجتمع إلى فئات معزولة ومتناحرة، في جو عمومي تسوده الكراهية وفقدان الثقة وبالتالي انعدم التواصل المطلوب. إذاً كيف بالإمكان حماية النظام الديموقراطي الناشئ من مثل هذه المخاطر الماثلة للعيان؟

بالطبع، فإن ما يهدد مستقبل الديمقراطية في العراق هو ليس انتظام الناس والأفراد في الكيانات الروحانية المختلفة أو المؤسسات الدينية، التي تعدّ الفرد للحياة المقدسة، فهذا شأن خاص. إنما هو طغيان التعصب والكراهية وغياب الفضائل المدنية كالتسامح والحوار العقلاني في المجتمع، عبر هيمنة الأغلبية الدينية أو المذهبية بشرعية انتخابية واحتكارها للمجال السياسي. إذ ستعيد هيمنة هذه الأغلبية إنتاج أشكال جديدة من عدم المساواة وأنماط أخرى من التمييز المصحوب بالعنف السياسي والقهر، وبخاصة حينما تغدو تلك الأغلبية مستأثرة بالسلطة السياسية وتكون مصدراً للتشريع والقوانين فتعمد إلى إقصاء الأقلية وتهميش إرادتها.

إن كل استبعاد صريح أو ضمني للأقلية يتنافى مع قاعدة العمومية والمساواة، ومطلب خضوع الأقلية ديموقراطياً للأكثرية لا يعني بالضرورة انتهاك حريتها والإخلال بمبدأ المساواة وإقصاء الأقلية. لأن الغاية من ترجيح إرادة الأكثرية ليس فرض هيمنتها أو طغيانها، بقدر ما هي ضمان

حقوق الأقلية وممارستها. إن الديمقراطية هنا كوسيلة ستؤول إلى تقويض ذاتها كغاية وتتعارض معها، وبخاصة عندما تمتص فئة معينة أو طائفة إرادة الكل في إرادتها الأيديولوجية أو المذهبية الخاصة، وتطابق بين إرادتها وإرادة الحكم فلا تعود تهدف إلى الخير العام والمنفعة المشتركة.

وهكذا تكون الأغلبية خطرة بواقع كونها أغلبية نمطية في السلطة، كذلك تكون الأقلية مشبوهة ومارقة في نظر سلطة الأغلبية، لابموجب واقعها، وإنما بموجب نواياها ومقاصدها المختلفة وطموحها إلى المساواة، وأيضاً بموجب حذرها الدائم وارتيابها في ادِّعاء الأغلبية في السلطة بتمثيل الإرادة العامة وتجسيدها. إن الكفاح ضد هذه العلاقة غير السويّة نابع من الخوف المشروع من رؤية الديمقراطية وهي تنحدر على يد الأغلبية وتستحيل إلى أشدّ أشكال الاستبداد تخلفاً.

الخطر الثاني، وقد تمّت الإشارة إليه قبلاً، يتمثل في تنامي دور المؤسسة الدينية وبيروقراطيتها من رجال دين. إن كل سلطة دينية أو مؤسسة ليس لها أن تخضع بكامل إرادتها لأية سلطة دنيوية أو بيروقراطية سياسية، كما ليس لها أن تقبل بأي تهديد لنفوذها أو منافسة لها. إنها من هذا الموقع لا تكتفي باحتكار حقائق السماء فحسب، وإنما تفرض نفسها وصية على وقائع الأرض وشؤون الدنيا, وتختزل في ذاتها السلطتين الدينية والدنيوية. من هنا، فإن القول بالمصدر البشري الدنيوي للسلطة وشرعيتها يتعارض تماماً مع عقيدتها الدينية الراسخة التي تقول بالمصدر الإلهي للحكم والوصاية السماوية، وترفض النظر، من هذا الموقع، إلى رعايا (المواطنين) الدولة على قاعدة المساواة في المواطنة وفي الحقوق الطبيعة التي تفرضها

صفتهم كبشر، وتكمن في طبيعة الإنسان بالذات. فحسب الكائن أن يكون إنساناً حتى تكون له تلك الحقوق وهي حقوق سابقة على أي انتماء أو وضع ديني أو قومي. وبما أنه لا يمكن لأي إنسان أن يكون إنساناً أكثر من سواه أو أقل، وبما أن صفته كإنسان لا يمكن استعارتها أو التخلي عنها، مثلما أفادنا فلاسفة الحق الطبيعي، فإن كل فرد يحمل في ذاته حقه بصفته إنساناً, وهذا الحق واحد لجميع الناس، بصرف النظر عن هويتهم الدينية أو القومية. هذا القول يتنافى مع النظرة الدينية, المشار إليها أعلاه, لمصدر الحكم والغاية منه، بل مع التصور الديني للإنسان. فإذا كان النظام الديمقراطي هو شكل الحكم الذي يجسد المساواة في شعب من المواطنين، فإن الأيديولوجية والمؤسسة الدينيتين تقولان بالنظام القائم على شعب من المؤمنين وتفرضان نمطاً معيناً من الطاعة هي طاعة" ما فوق الدولة". وكل من يتعارض في إيمانه أو رأيه مع النسق المعتقدي السائد ويختلف عنه يصبح كافراً ويغدو خارج نطاق الرعاية ويحكم عليه بالحجر.

ما يجدر التنويه به هنا، أن وجود منظومة حقوق مدنية، مع ضمانات دستورية لها، لا تكفل وحدها الحفاظ على عدالة دائمة ومساواة. وبالمقاربة مع حالة الولايات المتحدة فإن قوانين تحرير الزنوج، وضمانات المساواة الدستورية والإصلاحات التشريعية في الستينات وحقوق الانتخابات كلها عجزت عن تحقيق النجاح على صعيد المساواة العرقية، وكان لا بدّ من استراتيجية تستهدف التخلص من ثقافة التمييز العنصري وحالة اللاثقة وانعدام التواصل في المجتمع المدني، التي قادت أخيراً إلى تسيّد أمريكي من أصول أفريقية.

إن حالة **التآكل الثقافي القيمي** الملحوظ في المجتمع العراقي، نتيجة العقود الطويلة من الاستبداد وما تلاها من سنوات الاحتراب الداخلي، تستدعي الآن إعادة إنتاج مواطنة جديدة تحظى بقبول الجميع واحترامهم، في مواجهة جماعات الكراهية العرقية والمذهبية وثقافة الإقصاء والعنف السائدة لديهم. حينئذ يمكن تهميش دورها وفاعليتها في مناهضة الديمقراطية وقيم المساواة، وبالمقابل يتعزز دور القوى الجديدة والناشطة، التي تجد مصلحتها الحقيقية في ترسيخ القيم الديمقراطية، وتسهم في تشكيل الهوية وتنمية الشعور بالانتماء، وتكريس الفضائل المدنية الجديدة.

وبموازاة ذلك فإن حالة اللامبالاة والسلبية التي أخذت تتنامى لدى فئات المهمشين والمحبطين كالنساء والفقراء، وضحايا العنف والحرب، والأقليات الدينية والعرقية المهدَّدة (كالمسيحيين والشبك والصابئة)، التي تفتقر إلى التأثير السياسي الفاعل، تشكل بدورها سريراً للاستبداد، وبؤرة لانعدام المساواة، ومن الضرورة بمكان إنجاز تحول حاسم لديهم عبر الانخراط الفعّال في الشأن العام والمساهمة فيه، وتحريرهم من العوائق الموضوعية والبنيوية التي تمنعهم من الوصول إليه، وتحول دون مشاركتهم الحقيقية في الحياة العامة. ولأجل تحقيق هذا الهدف فإنهم في حاجة إلى مؤسسات مدنية قويّة مشجعة تمكنهم من تخطي مأزق العزلة السياسية والانطواء واللامبالاة، وترقى بهم إلى المواطنية الديمقراطية الإيجابية.

وخندق الدفاع الحقيقي هنا هو وجود مجال عام مدقرط ومستقل يمكّن الجميع من المساهمة والتواصل بحريّة. وفي هذه التحصينات بالذات تقوى الفضائل المدنية ويترسخ معنى المواطنة الحقيقية والمساواة وتتعمق ثقافة التواصل وتكرس قيم التعايش والتسامح.

تتكدس في أروقة التاريخ العراقي أفظع صور الاحتراب الداخلي والانقسام الناشئ عن غياب الوعي وغياب الرغبة بالانتماء المشترك لدى جميع الأطراف. ولا ريب في أن فرضية التاريخ المشترك والمصير الواحد، تمثّل أكبر إسهام أيديولوجي لتزييف هذا الواقع، وأسوأ استخدام لمطلب التعايش النبيل لأغراض سياسية مُريبة تضاد مستقبل الحياة المشتركة ذاتها، ويُراد به عادة المصادرة على الخيارات الأخرى لتقرير المصير. علاوة على ذلك، فإن هذه الرؤية المسبقة تكرّس أسوأ الأسس لفهم واقع العراقيين ومستقبلهم، وتطيح بكل الطرق المحتملة الأخرى لإدراك الموقف.

بوجه عام، فإن إقحام المجموعات القومية والعرقية، وحتى المذهبية، في هذا الكيان السياسي القائم، أو المجال الجيوسياسي، لم يكن قط خياراً عراقياً في يوم من الأيام، وذلك لسببٍ بدهي جداً، هو غياب الإرادة العراقية المشتركة قبل التأسيس للكيان العراقي، فلا يعقل للإرادة أو الوعي بالاختيار أن يكون سابقاً على الوجود. وهذا يعني، استطراداً، أن إرادة التأسيس كانت إرادة تاريخية متغطرسة واعتباطية إلى حدّ كبير، خارجية ومفارقة للعناصر الجزئية التي ستشكل الواقع العراقي لاحقاً. من هنا فالحديث عن الصراع الأيديولوجي والسياسي بين المكونات المختلفة بوصفه صراعاً عارضاً أو طارئاً على التاريخ المشترك يعدّ فرضاً متخماً بالتفاؤل المضلل، ويتجاهل كلياً الجذور التاريخية والواقعية للانقسام القائم.

لا يتأسس الوعي بالهوية المشتركة على الادعاء الأيديولوجي الكاذب بوحدة التاريخ والمصير، وإنما يلزم عن اختيار حرّ وعن منفعة مشتركة.

وليس ثمة حاجة واقعية للاتكاء على وهم الانسجام والتماثل بين المختلفين في المصالح والرؤى للحدّ من الانقسام وحالة التصدع المجتمعي في السطح والعمق. ولربما تكون النتائج أقلّ سوءاً في الحالة المعاكسة، حالة الاعتراف بالتناقضات القائمة في المصالح والانتماءات.

فشلت النظم السياسية، التي توالت على حكم العراق، في خلق وعيٍ عمومي مشترك بالهوية الوطنية وتنميته، لأنها في أغلب الأحيان أصبحت طرفاً رئيساً في إثارة الشقاق والانقسام. وقد تغافلت عن واقع تعدد الانتماءات (قبل الوطنية) لدى المجموعات، لا من خلال حيادية موقفها السياسي بصفتها سلطة حاكمة ممثلة لمصالح العموم، وإنما عبر القمع والقهر السياسيين، ومحاولة فرض نموذج سياسي وأيديولوجي معين، دون غيره، على الجميع، وعدّها هذا النموذج مصيراً حتمياً للكل، زاعمة أنها النموذج الفريد الأمثل للهوية. وبهذه الطريقة تلاشت إمكانية التفاعل الحرّ والاندماج بين تلك المكونات المتنوعة.

بإزاء ذلك نجح النظام السياسي، الذي اتخذ من أسوأ أشكال الأيديولوجيات العرقية عتبة لصعوده، في ترسيخ ثقافة الكراهية والارتياب بين الجميع، وعمّق لديهم الشعور بالانعزال والحقد المتبادل. وبهذا الحسبان يعدّ نظام الاستبداد الأب الشرعي الذي دشّن الأسس للمواجهات الطائفية والعرقية التي ظهرت لاحقاً وانتشرت بشكل وحشي ومروّع.

وما يبدو جلياً لنا اليوم، أنّ تصنيف الأفراد في المجتمع على أساس هوياتهم الدينية والمذهبية مازال راسخاً، وبغياب ثقافة المواطنة والمساواة يشكل ذلك قاعدة للصراع المتبادل والاحتراب. وتغدو العلاقة بين المكونات الرئيسة في المجتمع أكثر قسوة وعنفاً.

إن النتائج المروعة لهذا التصنيف، الذي كان حصاده آلاف الجماجم والأشلاء المتفحمة، تشير بوضوح إلى وهن الاعتقاد بالانتماء المشترك والوعي بالمصير لدى جميع الأطراف. وقد كرّست لديهم، أكثر فأكثر، الشعور بالاختلاف والتمايز، وعززت لديهم، بصورة أقوى من ذي قبل، التمركز حول الذات، والانتماء لهويات انعزالية وعدوانية. وقد صاحب ذلك استحضار كل القوى الرمزية والأساطير والميراث الطائفي والعرقي، التي شكلت مصدراً ثرّاً للعنف والترويع، من جوف التاريخ لتبرير المواجهات وشرْعنة هذا النـزاع.

لم يكن ممكناً تكريس هذا التصنيف إلا بوجود سلطة الاستبداد العنصري، التي اتخذت من نمط أيديولوجي معين، عرقي وديني، واجهة لممارساتها السياسية. وبموازاة ذلك لجأت إلى القهر والاستبعاد والإقصاء بحق الانتماءات الأخرى، التي عمدت بالمقابل إلى التخندق والانغلاق حول ذاتها لمقاومة هذا العدوان الأيديولوجي، وأصبح الإصرار على هويتها نوعاً من ميكانيزمات الدفاع الذاتي وأسلوباً لإثبات الوجود.

لا تزال هذه الممارسات الأيديولوجية تطبع الدولة العراقية بطابعها، إلى حدّ كبير، وتكتنف نظامها الدستوري حتى بعد سقوط نظام الاستبداد. وذلك بقبولها غير المشروط بهويّة دينية ومذهبية وامتياز مكانتها الفريدة، دون غيرها، التي قد تستخدم لتوجيه سلوك الدولة سياسياً نحو الصدام والمواجهة مجدداً مع الانتماءات الأخرى. ولعل محاولة استخدام مصطلحات ومفاهيم سياسية- دينية وعرقية لتعريف هوية الدولة دستوريّاً، ولتحديد مكانة دين أو مذهب أو عرق على حساب الهويات الأخرى تشكل أكبر مأزق سياسي وأيديولوجي أمام تحديث الدولة ودمقرطتها.

عندما يكون هناك فشل عام في القبول بهوية شاملة للدولة، إنما يعكس ذلك درجة التنازع والاختلاف في الوعي بالانتماء لدى جميع الأطراف. وفي هذه الحالة يبدو من غير الحكمة اللجوء إلى الدين أو المذهب أو العرق لتحديد هويّة الدولة. إن ما يجب أن تكون عليه هويّة الدولة حالئذ، هي أن تكون دولة مواطنة فحسب, مواطنة مجردة تماماً من أبعادها العرقية، ومن دلالاتها الدينية أو المذهبية، وتكون المساواة قاعدة للعلاقة الناظمة بين الذوات، بدلاً من التصنيف المذهبي أو الديني أو العرقي. وهذه الأولوية هي التي تضمن وعياً متعادلاً لدى الجميع بالانتماء المشترك والمصير. ويعني ذلك أن الجميع متماثلون من حيث الأهمية والمكانة والمسؤولية إزاء الدولة رغم تعددية هوياتهم، وانتماءاتهم الجزئية.

لا يعني هذا الإقرار تجاهل واقع التعدديات القائمة أو إقصاءها. بل يقود إلى تحييد المجتمع السياسي والدولة نحوها، والاعتراف بها في حدود المجتمع المدني. والأمل الرئيس في عالم متنوع كهذا هو أن تَؤولَ التعددية والاختلاف إلى الإثراء والتفاعل الحرّ والتعايش الخصب، بدلاً من أن تكون مصدراً للكراهية، والشقاق والتناحر.

## الحاجة إلى الطبقة الوسطى

لعل **أرسطو** كان أوّل من وصف **الطبقة الوسطى** وعدّها واحداً من معايير النظام الديمقراطي وأساسه الاجتماعي. فالمجتمع السياسي الأمثل، في رأيه، هو الذي يتشكل من خلال اجتماع مواطني الطبقة الوسطى. وفي الأزمنة الحديثة كان الفرنسي سييس Sieyes أول من أعاد الاعتبار لهذا المفهوم في الأدبيات السياسية والاجتماعية، إذ نشر عام الثورة (١٧٨٩) بحثاً صغيراً بعنوان (**ما هي الطبقة الثالثة؟**) عدّ نصّاً تأسيسياً لمبادئ حقوق الإنسان. عبر فيه المؤلف بقوّة عن الطموح السياسي والأيديولوجي للطبقة الوسطى، ومثّل مرجعاً أساسياً لقيمها السياسية والفكرية. وكما يبدو، من وجهة نظر عدد من مؤرخي الفكر، فإن مفهوم (الشعب) بمعناه الحديث والمألوف دخل حيّز التداول منذ هذه اللحظة، من حيث هو الكل البشري الذي تشكل الطبقة الوسطى قوامه وبه تكون الأخيرة. إن الأمة بدلالة الشعب، هي كل شيء، وتمثلها هنا الطبقة الثالثة، التي تماثلها في الهوية أيضاً، فمن المحال، برأي سييس، أن تصير الأمة وتكون حرّة من دون أن تكون الطبقة الثالثة حرّة.

ينطوي مفهوم الطبقة الوسطى اليوم على دلالات سوسيولوجية وثقافية واقتصادية فضفاضة لا يمكن ضبطها بسهولة" لأن المعايير التي يمكن اعتمادها تختلف من واقع اجتماعي وسياسي إلى آخر. ولكن يمكن القول، إجمالاً وبعبارات أكثر عمومية: إنها تشمل كلّ من هو ليس من الطبقة العليا الأكثر ثراءً وليس من الطبقة الأدنى الأشدّ فقراً وعوزاً، ويشمل هذا

التصنيف أيضاً المعايير الاقتصادية كحجم الدخل والاستهلاك والإنفاق، وكذلك المعايير الثقافية والسياسية والسلوكية كمستوى التعليم والوظيفة والمكانة والقيم والآراء الخ..

الطبقة الوسطى، في تقدير معظم الباحثين والسوسيولوجيين، هي القوة الاجتماعية الأساسية، التي كلما ازداد دورها ونشاطها واتسع نطاقها الاجتماعي كان ذلك مؤشراً حقيقياً على حيوية المجتمع وقوّته وتماسكه. وبمثابتها تلك فإنها تعدّ، في رأيهم، الحامل الاجتماعي للنظام الديمقراطي وأحد أهم مصادر الاستقرار السياسي، وصمام الأمن الاجتماعي فيه. إذ تشكل هذه الطبقة مصدّاً لامتصاص حدّة الأزمات، وحزاماً مانعاً للتطرف السياسي والديني، ونطاقاً اجتماعياً عازلاً عن أفكار التعصب والإرهاب. وتكشف القيم السياسية والاجتماعية لهذه الطبقة عن ميل عميق لديها للأمن والاستقرار، للتعايش، والمساواة، والتسامح، للانفتاح والتواصل والحوار. وبهذا الاعتبار فإنها تمثل الحاضنة الحقيقية لقيم الحداثة والديمقراطية والتقدم، حيث تحتمل تنوعاً ثقافياً وأيديولوجياً كبيراً وخصباً. من هنا يخلص المنافحون عن دورها إلى القول: إن الديمقراطية الحقيقية، وقيم التسامح والتعايش والمساواة لا يمكنها أن تترسخ في مجتمع ما إلا بوجود طبقة وسطى وقوية.

ليس من باب النواح على مصير الطبقة الوسطى ودورها، لكن الحقيقة الصارخة هي أن انحسارها يعدّ مؤشراً فعلياً، كما أثبتت التجارب، على التقدم غير المتوازن والمشوّه للمجتمع ويعكس فشلاً حقيقياً في التنمية.

وهذا الانحسار ينطوي على مخاطر سياسية واجتماعية عميقة وجدّية ينبغي الاكتراث لها. وكما يُلاحظ فإن الدول الأكثر استقراراً وتوازناً ونمواً على كل المستويات هي تلك التي تحتل فيها هذه الطبقة مساحة قصوى على السطح الاجتماعي والطبقي، حيث تنكمش مساحة الطبقة الفقيرة إلى أدنى حدودها. وبحسب بعض التقديرات فإن الطبقة الوسطى تشكل ٩٠٪ من مجموع السكان في دول مثل السويد والدنمارك والإمارات العربية المتحدة، وهي الدول الأكثر تقدماً من جهة استقرارها الاجتماعي.

وبالمقابل، في الدول الفقيرة التي تعاني أزمات اجتماعية وسياسية شبه دائمة، فإن حجم الكتلة الفقيرة يتضخم على نحو مفرط إزاء تضاؤل حجم الطبقة الوسطى, في الوقت الذي تحتكر فيه طغمة سياسية وعسكرية الثروة وتتراكم بطرق غير مشروعة. وهذا يشكل انعكاساً للاستقطاب الاجتماعي الحادّ.

إذاً كلما ازدادت الثروة وتراكمت في يد الأقلية عنى ذلك اتساع نطاق الفقر نتيجة الإفلاس المتزايد بين الفئات الوسطى وسقوطها في دائرة الإملاق الاقتصادي. وتندرج دول مثل: العراق، والصومال، والجزائر، وكولومبيا، ونيكاراغوا، وباكستان في قائمة الدول الأكثر فقراً، حيث يندرج الشطر الأعظم من الكتلة الاجتماعية في خانة الطبقة الفقيرة ويتضاءل هامش الطبقة الوسطى إلى أدنى حدّ، وتعاني من هبوط مريع في إسهامها الاقتصادي والاجتماعي.

تفتقر الدراسات السوسيولوجية والاقتصادية إلى إحصائيات دقيقة وبيانات عن حجم الطبقة الوسطى ودورها في إقليم كوردستان العراق، وهذا

يشكل مثلباً علمياً وعملياً للمؤسسات العلمية والرسمية هنا. بيد أن أحد المنابر الإعلامية المستقلة في الإقليم نشر مؤخراً تقريراً خلاصته، أن ٣٠٪ من مواطني الإقليم يعيشون تحت خط الفقر، و١٨٪ يعانون من البطالة الدائمة، وهنالك ٤٣ ألف عائلة في المحافظات الثلاث تتقاضى منحاً مالية كإعانات شهرية قيمتها ٢٥ دولاراً فقط لكل عائلة، ويشير التقرير إلى وجود ألف مليونير في محافظة **السليمانية** وحدها، ثم ينقل اعترافاً للسيد **عبد الله الحاج** (ممثل الرئيس **جلال الطالباني** ) يفيد بأن أكثر هؤلاء هم من السياسيين والمسؤولين الحكوميين. ليخلص التقرير إلى القول: إن الأغنياء في الإقليم يصبحون أكثر غنى يوماً بعد يوم، وإن الفقراء يصبحون أكثر فقراً...

تترتب على هذه المعطيات نتيجة مباشرة هي انكماش حجم الطبقة الوسطى وتراجع دورها اقتصادياً، بإزاء التراكم الهائل للثروة وتمركزها لدى النخبة الجديدة، وبالمقابل تشير إلى الاتساع المتنامي لنطاق الفقر. وتنطوي هذه النتيجة على انقسامٍ محتمل، حادّ ومفجع، في المجتمع بين أمة الأثرياء وأمة الجوعى والمتسولين، فتبدوان، كما قال **دزرائيلي** في عبارته المشهورة، وكأنهما ينتميان إلى أمتين مختلفتين أكثر من انتمائهما إلى الشعب نفسه. وهكذا يتبدد، شيئاً فشيئاً، الشعور المشترك بالانتماء، ليحلّ محله الإحساس بالاغتراب والإحباط، والنقمة، والتمرد، والكراهية. وماذا بعد الجوع؟ وهل يبقي الجوع والحرمان من شعور عام بالانتماء لدى الفرد؟ إنه لا يبقي على أية رابطة تصل الفرد بالآخرين، سوى الحقد والخوف.

إن هذا التطور الاقتصادي الذي يقود إلى احتكار الثروة لدى الأقلية ليس اعتباطياً، كما يبدو من سياق النمو، وإنما يستند إلى احتكار لمصادر السلطة. وهو ليس ناجماً عن تراكم اقتصادي منتج ومثمر، فالنمو المفاجئ للأقلية المحتكرة للثروة تتحقق عادة وفق شروط اقتصادية مشوّهة، وهي التي تقود في الوقت ذاته إلى انحدار الطبقة الوسطى وتقهقرها وتكون الحريّة والمساواة والديمقراطية وقتئذ في خطر. ومن المظاهر الصارخة المصاحبة لهذا التطور الاقتصادي اتساع دائرة الفساد الاقتصادي وشيوع ممارسات النهب البيروقراطي في جهاز السلطة وعلى كل المستويات.

في مثل هذه الأحوال يتداخل عادة الطموح السياسي نحو التسلط مع النهم المتزايد للمال والرغبة في احتكار الثروة، بحيث لا نجد فكاكاً بينهما. ويصاحب ذلك كل مظاهر الفساد السياسي والإداري، الذي يقود على نحو مستمر أفراد الطبقة الوسطى إلى الإملاق أكثر فأكثر، فلا يجدون بدّاً من اللجوء إلى وسائل الكسب غير الشرعية والتطفل حالئذٍ على الموارد المشوّهة وغير المنتجة. وينشأ عن ذلك كلّه تحول في القيم الأخلاقية وتشوه في المعايير السياسية والاجتماعية. فيتحول المناضل والمنافح عن قيم العدالة والحريّة، حتى الأمس القريب، إلى مجرد سمسار أو متاجر يستثمر موقعه السياسي لتراكم ثروته عبر النهب والرشوة والاحتكار.

وهكذا حينما تكون الطبقة الأكثر ثراءً، هي تلك التي ركَمت ثرواتها عبر التطفل والاستغلال والنهب والفساد، فإن الثقافة التي تسود معها وتعمم تكون كذلك غير نافعةٍ وفاقدةً للقيم, ثقافة الفهلوة والجشع والأنانية المفرطة والسطحية.

والخلاصة، فإن الوضع في إقليم كوردستان العراق اليوم لا يبدو بمنأى عن مثل هذه المخاطر المحتملة، التي تهدد أسس التماسك الاجتماعي والاستقرار السياسي فيه. وعلى أصحاب القرار أن يضعوا في الحسبان مسألة إنعاش الطبقة والوسطى وإعادة تأهيلها وتنميتها كقضية محورية. والعمل على وقف تدهورها والحدّ من انحسار دورها. عبر الإصلاح السياسي والاقتصادي الموجه، ودعم الشروط التي تتيح تحقيق ذلك.

# منطق التغيير

لا تقتصر ظاهرة الفساد، من حيث الشيوع والانتشار، على مجتمع معين دون آخر وفي زمن دون غيره. بل هي تصاحب الركود في كل الأوقات والأمكنة، طالما أن إرادة البشر تصبح دون مستوى التغيير والتجديد، حيث يستسلمون لواقعٍ محكومٍ بالثبات والانغلاق، ويفتقرون إلى الطموح والإقدام، يهيمن اليأس عليهم ويتملكهم الهمود والخنوع والشعور بالعجز.

تُعَدُّ هيمنة الفساد في إقليم **كوردستان العراق** وغياب النـزاهة السياسية إلى حدّ ما، أمراً مفروغاً منه. ولا يقتصر الإعلان عنه والتشهير به على المعارضين والمستقلين فحسب، وإنما أيضاً صار علامة فارقة لحديث النخبة السياسية الحاكمة التي تحاول، جهد المستطاع، أن تتبرأ منه وتدينه علانية. إلا أن أيّاً من هؤلاء النقاد لم يقم بمحاولة نقد جامع للنظام المنتج للفساد، أو للبنية التي أسست له، على الرغم من الحزم والجرأة التي يظهرونهما، منادين بضرورة التغيير والإصلاح.

ينطلق هؤلاء النقاد من مظاهر الفساد الجزئية، التي تُعَدُّ عارضة ومحدودة، ومن ثم يعزلونها عن واقع الفساد ككل لتقدم بعدئذ على أنها جوهر الفساد وحقيقته الشاملة. أما ما يعنيه الفساد كواقع كلّي فأمر مختلف. وبهذا الحسبان تعدّ مسألة الفساد مسألة فردية، ومسألة علاقة فاسدة، لا مسألة نظام وبنية. و يغدو التغيير المنشود تغييراً جزئياً، لا شاملاً، والإصلاح المطلوب إصلاحاً وهمياً لا يتناول جوهر المشكلة. وبصورة تدريجية تتحول الدعوة إلى التغيير والإصلاح، في نهاية المطاف، إلى

دعوة استعراضية تستهدف قتل الإصلاح والتغيير الحقيقيين. إن المقدمة الأولى للتخلص من واقع الفساد تبدأ بفهم الصلة التي تصل بين نمط الفساد السائد والبنية السياسية الناظمة والمهيمنة، ومن ثم نقد الشروط السياسية والإدارية المنتجة لهذا الفساد. هنا تشرع العتبة الأولى للإصلاح بالتشكل، حين تغدو مسألة الفساد شأناً عاماً وقضية رأي عام، تتفاعل من خلالها الإرادات الحرّة على نحو علني وعقلاني في آن، فلا تعود قضية نخبة سياسية، قد تتواطأ على نحو خفي ومستتر مع واقع الفساد بالذات، ولا تتسق مع مزاعمها المعلنة عن الإصلاح والتغيير.

بهذا المعنى يغدو النقاش النقدي العام في العلن لمسألة الفساد والركود اختباراً حقيقياً لإرادة التغيير والإصلاح لدى السلطة الحاكمة. إذ يخضع سلوكها لقوّة النقد العام من قبل المواطنين، الذين يشكلون مصدّات اجتماعية وعقلانية رادعة لأيّة مراوغة أو مخاتلة سياسية لديها بهذا الشأن، تتمثل بوجود رأي عام مدقق ومستنير يراقب وينتقد سلوكها ويوجهه.

ذلكم هو الأساس الواقعي للإصلاح والتغيير، والشرط السياسي الأمثل للشروع فيهما. قبل أيّ اعتبار آخر يريد أن يحلّ الإدانة الأخلاقية المجردة للفساد محلّ الحاجة الواقعية والموضوعية للتغيير. فماهية التغيير، إذاً، تتوقف على إدراك شروط التغيير، وعلى معرفة القوى الحقيقية التي لها مصلحة واقعية في هذا التغيير.

لا تتناقض هذه القناعة مع القول: إن أفراداً معينين، أو نخبة سياسية ما من البنية ذاتها أو قوى تمتلك إرادة حقيقية ومتينة في تخطي واقع الركود، ولها حاجة واقعية في التغيير المنشود. لكن لهؤلاء أن يثبتوا في

ممارساتهم العملية، وبصورة تجريبية، هذا الإيمان بالتغيير. والانطلاق من أن البشر هم مقدمات هذا التغيير في شروط سياسية واجتماعية معينة تتيح لهم حريّة الاختيار والعمل والنقد والتوجيه. وعدم الاقتصار على الحذلقة السياسية والعبارات المجردة والشعارات عن الإصلاح والتغيير. فالتغيير المطلوب هو أولاً وأخيراً فعل تاريخي واجتماعي، وليس فعلاً ذهنياً، وهو ممكن التحقق بفضل شروط تاريخية وسياسية منها:

- إيجاد البيئة السياسية المناسبة التي تمكن الفرد من المشاركة في السلطة، ومن الإسهام في تقرير خياراته السياسية عبر ضمان حقوقه الأساسية. وتنمية الدور السياسي للمواطن، وضمان مساهمته الحرة بوصفه فاعلاً سياسياً. إذ ينبغي أن يشعر المواطنون أنهم يساهمون في بناء الحياة والمجتمع السياسيين، ويساهمون في الإصلاح ويصنعون التغيير، وأن هذا التغيير ليس مفروضاً عليهم بالإكراه من سلطة أعلى.

- إلغاء احتكار وسائل الإقناع (وسائل الإعلام والصحافة، التواصل، المنابر) والقوة. وتشجيع المواطن على التعبير عن آرائه بحريّة وبترجمة قناعاته السياسية وتجسيدها خلال العمل الفردي أو الجماعي المنظم. فبمقدار ما يمتلك المواطن الوعي السياسي والأدوات والوسائل التي تتيح له ترجمة هذا الوعي في سلوك حرّ بعيد عن الإكراه، تكون البيئة السياسية هي الأمثل.

- الإقرار بتعددية المصالح الاجتماعية والسياسية، والتنوع في الرؤى السياسية والأفكار والمصالح وتنازعها. وإزالة العوائق المادية والمعنوية، التي تحول دون تعددية سياسية تنافسية، ودون انفتاح وتواصل سياسيّ حرّ بين المختلفين. وعبر هذا الرهان فقط يمكن ضمان حياة سياسية– إنسانية أرقى بكثير مما لو احتكر فرد أو حزب أو طبقة الحياة في نفسه. وهذه النظرة أو الأسلوب غدا /غدت علامة صحيحة على تقدم المجتمعات سياسياً وحيويتها.

- القبول بالتداول السلمي للسلطة عبر صناديق الانتخاب" ذلك أن أكبر تهديد مقوّض للحياة السياسية الفاعلة يكمن في طغيان حزب، أو أوليغارشية حزبية تحتكر في ذاتها السلطة. فلا تبقى لديها من غاية سوى تكريس سلطتها الخاصة. إذ تنحرف عن أهدافها الأساسية المعلنة، وهي أن تكون في خدمة المصالح الاجتماعية العامة وتمثلها. وبدلاً من ذلك تتماهى مع المصالح الشخصية للطغمة السياسية، وهنا بالذات تكمن بؤرة الفساد السياسي الأوسع انتشاراً في ديمقراطيات عديدة. ويلمح آلان تورين إلى أن الفساد الأكثر خطورة على الديمقراطية هو ذاك الذي أتاح للأحزاب السياسية أن تكدّس موارد على درجة من الضخامة والاستقلالية, بمعزل عن مساهمة أعضائها الطوعية, مما يمكنها من أن تختار المرشحين للانتخابات وتضمن نجاح عدد منهم، جاعلة من مبدأ الاختيار الحرّ للممثلين من قبل المحكومين موضع سخرية. هكذا تجرّد الديمقراطية من صفتها التمثيلية الحقيقية، لينشأ وضع من الفوضى، يتسم بهيمنة طغمة حزبية– اقتصادية، تمهّد لمجيء الدكتاتورية في المحصلة.

## التنوير كوردياً

يفصلنا عن حكيم (كينغسبرغ) **عمانوئيل كانط** أكثر من قرنين من الزمن حين كتب متسائلاً، **ما التنوير؟** (١٧٨٤) ولا نبدو معنيين بصورة أقل منه بهذا التساؤل رغم هذا الفارق الزمني، الذي يعكس عمق تقهقرنا. خلاصة قول الفيلسوف تمثلت في برهانه على أن الإنسان لم يعد مجرد رعية قاصرة وبحاجة إلى وصاية من هو أسمى منه. فالإنسان هو الكائن الكامل بقدرته على التفكير وبالتالي على تقرير مصائره وخياراته بحريّة ومسؤولية، دون أن ينقاد لإرادة الآخرين حتى ولو كانت إرادة نبيلة وخيّرة.

إن فضيلة **شجاعة التفكير**، كما أسماها **أرسطو**، هي التي تجعل الإنسان متسامياً ذا كرامة. أما الجبن والتردد فهما جذر عبوديته وعجزه وخضوعه لهيمنة الآخرين. هنا تكفّ الحاجة لدى الإنسان عن التفكير والبحث وتقرير مستقبله. إن الإذعان لسلطة الآخرين، حتى ولو كانت سلطة طيبة وخيّرة، لا يتناسب مع كرامة الإنسان، بصفته كائناً حرّاً وعاقلاً.

وقد لاحظ **كانط** أن الوصاية على الإنسان، التي تتخذ أسلوب الإكراه، هي أعظم طغيان يمكن تخيله. فالأسلوب الأبوي هو أسلوب استبدادي، ليس لأنه أشد قمعاً من ديكتاتورية صريحة وحشية غاشمة، وليس لأنه يتجاهل الفعل المتسامي الذي يتجسد فيَّ وحسب، بل لأنه إهانة للتصور الذي أحمله عن نفسي بصفتي كائناً بشرياً عازماً على أن أكيف حياتي وفقاً لأهدافي الخاصة. وهو فعلاً كذلك لأنه يعامل البشر وكأنهم ليسوا أحراراً

بل كمادة بشرية لأهدافه، وينحو بهم طبقاً لأغراضه الخاصة وليس وفقاً لأغراضهم هم. وعليه يقول: ليس بمقدور أيّ كان أن يجبرني على أن أكون سعيداً على طريقته هو, فـ" المستبد الأبوي يستغل البشر كوسيلة لغاياته، ويدفع بهم نحو أهداف يراها هو ولا يراها البشر أنفسهم، وعليه يتنكر لجوهرهم كبشر. إذ يعاملهم كأشياء تخلو من الإرادات الخاصة، أيّ أنه يهينهم في إنسانيتهم، ويعاملهم ككائنات ثانوية تبدو وكأن غاياتهم أقل سمواً وقداسة من غاياته, وهو ما يخلق حالة من اغتراب الإنسان عن إنسانيته وعن صفته الاجتماعية فيتشيَّأ ويفقد قيمته بصفته كائناً إنسانياً ذا كرامة وذا حقوق. يتساءل **كانط**: باسم أي شيء على وجه الأرض أبرر لنفسي أن أجبر البشر أن يفعلوا شيئاً لم يريدوه هم أو لم يوافقوا عليه، حتى ولو كان ذلك لمنفعتهم؟ إن الإقدام على ذلك يعني أن أرغم البشر باسم شيء أقلّ سمواً من أنفسهم لأخضعهم لمشيئتي أو لرغبة ملحة خاصة بإنسان آخر...

إذاً ليس ثمة ما هو أكثر أهمية وأسمى من الحريّة، حريّة التفكير والتقرير، واستخدام العقل في كل الميادين، دون قيود أو حدود، أو رقابة. وليس ثمة سلطة تستطيع أن تصمد أمام امتحان العقل الحرّ. فكّر قدر ما تشاء وفيما تشاء، دون حدود، وفي مطلق الأحوال، فمن يمتلك شرعية التحديد أكثر من العقل نفسه؟ وأيّة سلطة تتعارض معاييرها مع معايير العقل نفسه وقدرته هي سلطة زائفة ومتعسفة، وهذا هو سبيل الاستنارة الوحيد.

إن التقدُّمَ والرقيَّ والتخلص من الأخطاء بصفة عامة، لا يتم إلا عبر الاستخدام المطلق للعقل في جميع الأحوال، عبر المناقشة والبحث والنقد. وبالمقابل فإن الوصاية على التفكير ومنع ممارسته، وتقييدَ العقل بمصادرات أو مطلقات من أيّ نوع كانت، أخلاقية أو معتقدية، أو سياسية...الخ تُعَدُّ جريمة في حق الإنسان وتجنّ ودوس على كرامته.

**سؤال التنوير كردياً**، هو سؤال الراهن، راهن الكورد الذي هم عليه. أيّ السؤال، ما لذي يجعلهم على مستوى التاريخ؟ بحيث يرقى الكورد إلى مستوى الأمم الأخرى، ويتزامنوا معها في درجة حريتهم وتقدمهم، ليس في تقرير المصير فحسب، ولكن قبل ذلك– وهذا شرط رئيس– في القدرة على التفكير بحريّة وممارسة النقد دون هوادة.

فهل نمتلك إرادة التقدم المستمر نحو الحريّة– والتحرر حكماً– ومن خلالها، وبوساطتها، كي نتخطى هذا الوضع التاريخي الخاص، المحدود بتخلفنا وعبوديتنا؟ إن الحريّة، وحريّة التفكير والتمحيص والنقد، هي العلة التي تجعل هذا التقدم ممكناً نحو مزيد من التحرر. إذاً تأهبوا للتفكير والشك والنقد، ولتكن هذه فاعليتنا الأساسية والمقدسة.

## الكورد والتحدّي الثقافي

الحصار الثقافي الذي يعانيه الكورد لا يقل تأثيراً في مصيرهم القومي عن أي حصار آخر. فالذهنية الشوفينية التي تحاصرهم والثقافات القومجية العروبية والفارسية والطورانية، هي التي تشكل **الأوقيانوس الأيديولوجي العنصري**، الذي يحيط بهويتهم ويحول دون نموها وتطورها، وهي كذلك تقبع خلف القرارات السياسية التي تستبد بواقعهم في كل الأرجاء وتسوغ عبوديتهم الإنسانية القائمة، وتبرر قهرهم قومياً. من هنا تبدو معاناتهم القومية في شطرٍ كبير منها معاناة ثقافية وأيديولوجية، وإن لم تكن مباشرة. ولكنها تظلّ هي الإطار الفكري والعقائدي للعقل السياسي الشوفيني السائد، أو هي الرحم الأيديولوجي لكل ممارسات القهر السياسي. ومن هنا يكتسب النقد الثقافي والحوار الندّي مع الآخر أهميته المعرفية والتاريخية العملية. إن كل نقد للسياسة السائدة هو في حدّ ذاته نقد للثقافة، التي تغذي وتقنّع الممارسات السياسية وتعدّها مبررة، بل يشترط نقد السياسات العنصرية وتخطيها نقداً للأسس الثقافية والأيديولوجية التي تكوّنها وتعدّها مبررة، إنها الثقافة المدنسة بالميول السياسية والخادمة لمصالحها، التي يمكن تسميتها بـ (**الثقافة السامّة**) لأنها تنطوي على قدر هائل من التعصب والعنصرية والكراهية والاستعلاء والإساءة للآخر. ويُقصَد بها الثقافة المطبوعة بمعتقدات ومصادرات أيديولوجية تسمح للسياسة بالاستمرار والديمومة، وتشرْعن الاضطهاد والقمع والإقصاء بحق الكورد في أصقاعهم، وتسبغ عليها دلالة أخلاقية بوصفها ممارسات مشروعة.

ثمة تحد ثقافي حقيقي أمام الكورد، يفصح عن أحد أهم مصادر اضطهادهم وإنكارهم. وهذا التحدي يفترض مجابهة بالمستوى نفسه، وتحولاً جوهرياً في نمط الثقافة الكوردية وفي أسلوبها ومنطقها الداخلي. فلم يعد مجدياً النظر إلى الثقافة على نحو مجرد، بوصفها محض ثقافة، وقد غدت جزءاً فاعلاً ورئيساً من تركيب الخطاب القومي بأنساقه السياسية والاجتماعية وغيرها. ويمكن إثبات تلك العلاقة الصميمية بين التحولات الثقافية والتحولات السياسية بملاحظة كيف أن الثقافة تعرقل التحولات السياسية أو تحفزها.

من هنا يبرز السؤال بقوة ووضوح، هل عرّف الكورد ذاتهم ثقافياً بجدارة وكفاءة، بموازاة تأكيدهم للذات سياسياً، سواء عبر ثوراتهم أو عصياناتهم، أو عبر كفاحهم السياسي السلمي؟ تبدو الفجوة شاسعة بين الحدّين، إذ ثمة صدع عميق يصعب معه القبول بوجود ثقافة كوردية ترقى إلى مستوى التمثيل السياسي والفكري للتاريخ الكوردي، الحديث والمعاصر. وهذه المفارقة هي التي تميّز تاريخهم القومي، الذي يظهر لنا، في الوقت نفسه، وبخلاف جميع الأمم المتاخمة لهم والمتقدمة عليهم، أن الممارسة التاريخية لديهم كانت تسبق على الدوام النظرية التاريخية، ولهذا افتقر التاريخ الكوردي، ولايزال، إلى نظرية في التاريخ، وإلى نظرية في القومية، تبرر مطالبهم في التحرر والمساواة. ويظلّ الكورد، كأمة، يعانون بؤساً في خطابهم القومي.

إن مهمة نقد ثقافات **الأوقيانوس العنصري**، هي في وجهها الآخر إثبات للذات ولجدارتها في علاقة ندّية وتواصلية مع الآخر، قائمة على الحوار

والتسامح والاعتراف المتبادل. إن إثبات الذات نقديّاً يتم هنا بطريقة سالبة، أي عبر دحض مقولات الآخر وتصوراته الزائفة عن ذاتي الجمعية، ومن خلال نفي مفاهيمه الأيديولوجية وأقانيمه التي تطغى على قاعدة تغييب وإقصاء حقيقتي الوجودية والإنسانية عموماً. إنها بمثابة قراءة لثقافة الآخر من موقع الأنا، ومن موقع إعادة إنتاج الذات ثقافياً وسياسياً بإزاء خطاب الآخر، وهي قراءة لا تنفيه أو تلغيه، بل بخلاف طريقته المعتادة، تؤسس لعلاقة تواصلية جدلية معه، هي في طبيعتها علاقة ندّية تقوم على المماثلة في الجدارة الإنسانية وفي الهوية، وفي الكفاءة العقلية والأخلاقية.

بعبارات تالية، على الثقافة أن تنـزع في مواجهة الثقافة التي تبرر الهيمنة والإقصاء، إلى إثبات قدرتها على طرح خطاب موازٍ أو مضاد، ليس من موقع إلغاء الآخر أو تغييـبه، لكن من موقع إثبات الأنا، الأنا التي ترفض التصورات الزائفة عنها إذ تبرر العلاقة غير المتكافئة بينها وبين الثقافة السائدة. وهذا الموقف يمكن أن نعده إشهاراً لحضور الذات على مسرح التاريخ وتأكيداً بمواجهة تغييب الآخر لها أو تهميشها. إنه نوع من ممارسة الحرّية والسلطة على تخوم السلطة الواقعية للسياسة، التي تدفع بها إلى الهامش، إنها سلطة الثقافة التي تنـزع إلى فرض ذاتها في مقدمة المشهد.

تشتمل جميع أنماط الخطاب الثقافي الشوفيني على عمليات مشتركة وآليات يمكن تقصيها وملاحظتها في النصوص والنظريات والأدبيات السياسية والخطب والمعتقدات، وفي المواقف وأنماط السلوك العام، التي يمكن أن تتداخل وتشكل معاً بنية الخطاب الثقافي. وهي تتشابك في المواقف

السياسية وتعززها، وتكتسب القوةَ المادية والسلطة عبر المؤسسات السياسية والهيئات الإعلامية والأيديولوجية، التي تستخدم تلك الموارد الثقافية في تكريس هيمنـتها وتجسيدها. وبالمقابل توفر الثقافة الوحدة الأيديولوجية والاستمرارية للممارسات السياسية، وتغذي مبرراتها وفرضياتها المعلنة، وتدعم معقولية أهدافها المزعومة بمنحها الأسباب المقبولة، وتسوّغ نتائجها. فالسياسة لا تستمدّ بقاءها من السلطة والإكراه والطاعة فحسب، وإنما أيضاً من الرؤى والتصورات والمعايير التي تقدمها الثقافة وتعدّها سياسات مقبولة ومبررة، إنها تحتاج إلى الثقافة كي تضمن الاستمرارية لنفسها. إن الاستحضار، أو الحضور، المقصود للثقافة لدعم الممارسات السياسية يدفع بالثقافة إلى حقل الأيديولوجية، بصفتها خادمة للسياسة وحافظة لها.

وهكذا تعكس الثقافات العنصرية أولويات السياسة من أجل إدامتها، وهي تستهدف التسويغ النظري لممارسات الاضطهاد والاستغلال والقهر القومي عملياً. وإذا ما تقصينا آليات فهم الكورد وواقعهم في ثقافات **الأوقيانوس العنصري** نجدها جميعاً تغذي السياسات العنصرية ذاتها بحق الكورد وتشرع ممارساتها العملية. وهي تشتمل على:

أولاً– **الإنكار أو التجاهل**: ويمثلان مظهرين لعملية واحدة ترتبط بغاية نفي كينونة الآخر نفياً شاملاً وكلياً، وعدم الاعتراف بحقيقته الإنسانية. وهي ثقافة كاتمة تتخذ من الصمت في أحوال عديدة وسيلة لها للتعاطي مع الواقع الكوردي، أو من التغييب والإقصاء، بهدف حرمانه من الإفصاح عن نفسه. والحق أن تلك الثقافات تتكئ على ميراثٍ من الصمت والكتمان هائلٍ لا يستنفد.

**ثانياً– الخداع والتضليل:** في الأحوال التي تجد فيها تلك الثقافات نفسها مرغمة على التصريح عن الكورد أو التلميح إليهم، ولا يجدي معها الإنكار نفعاً، تلجأ إلى التضليل في قولها، وتشيع نمطاً من المعارف قوامها المخاتلة الأيديولوجية التي يتعذر معها إدراك الواقع الكوردي إدراكاً صحيحاً وفهمه. إنها تقدم تمثيلاً خاطئاً ومضللاً للحالة الكوردية، يستهدف تعميق الصدع بين ثقافتها ومحيطها الإنساني. لذلك لا يمكن أن تكون هنالك مناقشة عقلانية معها، أو مبرر للدعوة إلى الحوار أو التواصل الإنساني في هذه الحالة. وتستهدف آلية التضليل إثبات عدم مشروعية المقاصد الكوردية أخلاقياً وسياسياً من خلال تقديم صورة الكوردي على نحو مضاد للقيم السياسية والإنسانية السائدة، بوصفه الكائن المارق والمتمرد، الذي يأبى السلام والأمن والتحضّر وكل مظاهر المدنية، الكائن العنيف الذي يمجد القسوة والنهب والخراب، العدواني البغيض.

**ثالثاً– التحريف والتزييف:** وتنطوي هذه الآلية على منظومة هائلة من الآراء والتصورات والمعتقدات التي تصادر على الواقع الكردي، في ماضيه وحاضره ومستقبله، وتحجب عن عمد حقيقته. إذ تعيد إنتاج الفرضيات، المباشرة وغير المباشرة، التي تفسر التاريخ الكوردي، ثقافته وواقعه القومي، على نحو مشوّه. إن تلك الثقافات القومية، ككل الثقافات العنصرية والأيديولوجيات الزائفة، تروّج لوعي تاريخي زائف بحقيقة الكورد، وتميّع واقع معاناتهم الإنسانية وتزوّره، معززة لدى الأفراد الشكّ بعدالة أهدافهم، مما يولّد لديهم القناعة بضرورة تجاهلها. إنها تعدّ وعي تلك الذوات لرفض

القبول أو التعاطي مع المعطى الكوردي بطريقة عقلانية وعادلة، وهذا ما يقود في المحصلة إلى الاستخفاف بالقضايا المتعلقة بالكورد والاستهتار بها. ذلكم هو النظام الأخلاقي والسياسي الخاص، الذي ترنو تلك الثقافات إلى ترسيخه عبر هذه الآلية.

رابعاً- **الازدراء والاستخفاف والاستعلاء:** تصوّر الأيديولوجيات العنصرية الآخر على نحو ازدرائي وبخس بحيث يستجيب لادِّعائها بالتفوق العرقي وبشرعية هيمنتها ووصايتها عليه. إنها بهذه العملية تبرر استعبادها للآخر وتكرس سياسة قهره واستغلاله. في الوقت الذي تنمي لديه الشعور بالدونية وترسخ الإحساس بالضعف وعدم الثقة بالذات. إنها من أبرز آليات تحطيم الآخر وتهميشه، إذ تنطوي على قدر مروّع من العنف الرمزي يتم الإفصاح عنه عادة في أنماط السلوك السائدة والممارسات الاعتيادية، ناهيكم عن التصورات والأفكار والقناعات اللاعقلانية التي يروج لها وتغذي الوعي العام والشائع بها.

تتسع إمكانية القول والتفصيل بشأن آليات التعاطي مع الوضع الكوردي تلك، والسائدة في الثقافات المحيطة، إلى حدّ كبير. لكن ما يبدو جديراً بالملاحظة أنها جميعاً تتلاحم معاً وتشكل بنية ذهنية موحدة إزاء الحالة التاريخية للكورد، تشترك فيها جميع الثقافات القومية العنصرية التي (تتقاسم سماء الكوردي وهواءَه).

# تأملات حول اللغة القومية ولهجاتها

لا تستحق الأمة اسمها ما لم تَعِ نفسها كأمة، لها تاريخها ورؤيتها الشاملة. وليس ثمة أمّة دون وعيٍ بخصوصيتها اللغوية، التي تشكل إرثاً مشتركاً من المفردات والمفاهيم والرموز والتصورات الخاصة بها، وتعكس نظاماً معيناً يخصّ المتكلمين بها. إن لغة أمة ما من الأمم تنطوي على رؤيتها للعالم ولذاتها، وهي حين تفصح عن وعيها بذاتها إنما تفعل ذلك من خلال اللغة وبوساطتها، إذ ليس لهويّتها أن تتحقق، أولاً، إلا من خلال لغتها، لغتها التي تمثل أحد أبرز خصائصها الرمزية. فاللغة بهذا المعنى هي إطار أو شكل لثقافة الأمة وليست جوهراً لها، ولهذا السبب لا يمكن أن تختزل هوية الأمّة في لغتها فقط.

والحال بالنسبة إلينا مختلفٌ إلى حدّ ما. ذلك أننا لا نزال بحاجة إلى الاتفاق على مفهوم مشترك للغة القومية والتمييز بينها وبين لهجاتها، وثمة جدل مستمر حولها اليوم. وهذه تعدُّ أحدَ أهم كوابيس هويتنا الثقافية.

إن الدعوة إلى تعميم إحدى اللهجات الكوردية دون سواها واعتمادها، بوصفها لغة أمة وثقافة حديثة، وبالتالي اختزال الثقافة الكوردية في إحدى منظوماتها الكلامية، هي خرافة تعزز من وعي الانتماء إلى أطر محلية قبل حديثة. ذلك أن أيّاً من هذه اللهجات القائمة لم تنتج بعد ثقافة كوردية وحدها، ثقافة ترتقي إلى مستوى وعي الأمة لذاتها بوصفها أمة لا جماعة محلية. إن مثل تلك الدعوات تتكئ إلى وعي جهوي محلي يفصح عن عدم

النضج في الخطاب السياسي، وتعكس قصوراً معرفياً عميقاً. وهي تعدّ، في الوقت ذاته، مثلباً أيديولوجياً وسياسياً في تطور التاريخ والوعي القوميين، تهدد وجود الجماعة القومية ذاته كأمة، وتهدد مشروعها القومي بالانقسام وتقوّضه.

لكل لهجة ما يبرر بقاءها منطقياً وتاريخياً وحتى جغرافياً، ولكل منها جدواها وجدارتها، فلا سبيل إلى التفاضل أو التمايز بينها إلا في سياق تشكّل ثقافة الأمة حديثاً. لكن أيّاً منها لا تمثل وحدها ثقافة الأمة، وهي غير مؤهلة، بالمعنيين المعرفي والتاريخي، حتى تكون بمفردها لغة ثقافة قومية مستقبلية.

وبالمقابل فإن النزوع التلفيقي إلى تسوية لغوية مُفتَعَلة وذلك عبر دمج اللهجات وتركيبها بصورة قسرية ومصطنعة لا تقل ضرراً وأذى عن تلك. وهي ليست أكثر عقلانية أو منطقية منها. إذ تمثل كلّ لهجة منظومة رمزية حيّة، قائمة بذاتها نسبياً، لها تاريخها الخاص، الذي لا يستقل بأي حالٍ عن التاريخ العام لتطور الثقافة القومية. ولهذا لا تنبغي المجازفة والإطاحة بها انطلاقاً من نزعة إرادوية وأيديولوجية مغامرة.

لن تتبلور اللغة القومية وتكتمل كلغة مستقلة، قائمة بذاتها، على هذا النحو، لمجرد الاعتقاد أن اللهجات القومية هي عقبة مصطنعة أمام نشوء لغة قومية، ويتعين التخلص منها بأقصى سرعة ممكنة، بغية إفساح المجال لولادة الأولى. سواء عبر الدمج القسري للهجات أو التركيب الاصطناعي لها، أو عبر إقصاء الأخريات والاقتصار على واحدة منها. فهذه الرغبة الذاتية

الأيديولوجية المغامرة، إنما تطيح، بنـزوعها هذا، بالشطر الأعظم من التاريخ وتلقي بخصوصية تطوره خارج سياقه الطبيعي. ناهيكم عن أن لكلّ لهجة منها إرثاً تاريخياً ونفسياً ورمزياً، منوّعاً وخصباً وهائلاً، لا تنبغي المقامرة به أو تبديده لمصلحة مطلب أيديولوجي يتعارض أصلاً مع تاريخ الثقافة والهوية القوميتين، وليس هنالك ما يثبت أنه يخدم مستقبلهما بصورة صحيحة. مثل هذا المطلب لا يعدو أن يكون سوى مصادرة دوغمائية على مستقبل تطور اللغة الكوردية وعلى مصير لهجاتها. وبغيره فإن الأفق المحتمل لصيرورة اللهجات الكوردية، وبالتالي لنشوء لغة كوردية موحّدة وتطورها إلى لغة كتابية مشتركة، هو التفاعل الطبيعي المعقّد بين تلك العناصر اللغوية أو الكلامية والبنى الرمزية على قاعدة الاصطفاء الطبيعي. وهذا التطور رهنٌ إلى حدّ كبير أيضاً بشرط يتعلق بما هو خارج اللغة، ونعني تطور اللغة عبر العوامل التي تؤثر فيها من خارجها، مثل التاريخ، والحياة الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية. وبعبارة واحدة عبر السياق التاريخي الشامل لتطور الأمة بالذات. إن سؤال كيف تتطور اللغة؟ يومئ بصورة مباشرة إلى درجة التفاعل بين اللغة والمجتمع نفسه، ويعكس نشاطاً مكثفاً ومعقداً، ينطوي على تنوع كبير في مستويات الاستعمال والتواصل، وهذا يعني أن متطلبات التواصل هي التي تفسّر تطور اللغة وعلاقتها بالمجتمع.

إن برهة تسمية اللغة القومية أو ولادتها لن تكون نتاج إرادة معرفية أو سياسية ذاتية، أو نتاج قدرة سياسية، وفي الأصل لن تكون هنالك برهة بعينها، ولا ينبغي أن نضلل أنفسنا بانتظار هذا الخلاص الأيديولوجي. بل ستكون هناك صيرورة تاريخية موضوعية لتطور اللغة إلى ما بعدها, وذلك وَفق شرط العلاقة المتبادلة بين اللغة والواقع الذي تعكسه على مستوى

النُّظُم اللغوية أو الفكرية في تماهيها وتعشُّقها معاً. فلا يستطيع عاقل أن ينكر هذا الواقع، ذلك أن جميع اللغات العالمية الحيّة، بما فيها تلك المقعّدة والمقيدة بنصوصٍ مقدسة، كالعربية مثلاً، تخضع بصورة دائمة للتطور والتجديد. فما هو حقيقي بالنسبة إلى اللغات الحيّة هو تحولها الدائم وصيرورتها.

كل اللغات تتشكل هنا، وصيرورة التأسيس هذه تشمل جميع اللغات، لأن اللغة ليست مجرد آلة أو آلية، أو مجرد وسيلة اخترعت لمرة واحدة، أو معطى ثابتاً أعدّ بصورة نهائية. وإنما هي سيرورة بناء وإعادة بناء مستمرة، ومن ثمّ لا يمكن ردّها إلى جوهر أولي ثابت أو ماهية مسبقة تفترض أن اللغة سابقة على لهجاتها، أو منظوماتها الشفاهية. وعلى هذا الأساس ترى النظرية اللاتاريخية في اللغة الاختلافات بين اللهجات على أنها مجرد انحرافات عن الماهية الأصلية للّغة, من منطلق أن كلَّ لغة هي في الأصل لهجة انحرفت عن لغةٍ أم، وأنَّ كل لهجة هي لغةٌ في أنظمتها وبناها الخاصَّة بها، حيث يتحقق بها التواصل وتبادل الأفكار بين المتكلمين بها ومستخدميها ممن يرونها تَفي بأغراضهم وحاجاتهم في البيئة المعيَّنة وفي المجتمع المعيَّن.

بخلاف ذلك يتعين التسليم، مع الدراسات التاريخية للغة، بأن اللغة هي نظير كل واقعة اجتماعية تتطور في الزمان، وأن الأصل فيها ليس الكلي المجرد، وإنما الاختلافات الجزئية التي تحدّد نمو اللغة وتطورها. ولذلك فإن استمرار اللهجات الكوردية وتفاعلها وتكاملها هي التي قد تجعل اللغة القومية المشتركة ممكنة في المستقبل.

## أدونيس والعصبية الأيديولوجية

لم تكن زيارة الشاعر **السوري** الأبرز **أدونيس** لإقليم **كوردستان**، أقلّ إثارة للجدل في الوسطين الإعلامي والثقافي العربيين، ولا أقل مدعاة للسخط العروبي المقدس والحنق والإدانة، من زيارة الرئيس المصري السابق **أنور السادات** للكنيست **الإسرائيلي**، رغم الاختلاف البيّن في طبيعة الموقف، سياسياً وتاريخياً.

ولم يشفع للمثقفين الكورد، حماستهم ورغبتهم الطيبة في إظهار التواصل والحوار مع الآخر على نحو ندّي، وإن طغى على حفاوة استقبالهم لضيفهم الطابع الاستعراضي، والكاريكاتوري أحياناً، الذي وصفه أحد الكتّاب المراقبين بـ(حرارة طائشة).

حقاً حين تبحث اللاعقلانية عن أفضل تمثيل لها، لن تجد صورة أبلغ من تلك الاحتجاجات ومظاهر السخط الإعلامي العروبي، التي واكبت تلك الزيارة. وقد كتب أدونيس أخيراً في مقالٍ بأنها تعبر عن رواسب (عنصرية) وسياسيّة أيديولوجية من طبيعة دينية– مذهبية لدى هؤلاء المحتجين على زيارتي لـ**كوردستان العراق**؟ وهي رواسب تذكّرنا بثقافة يبدو أنها لم تنقرض حقّاً، كما أنها لا تزال حيّة وفعالة.

إنها الثقافة القائمة على منطق التضاد الآلي، السحري والخرافي، كما وصفها. ولكن أبعد من أحكام **أدونيس** الوديعة هذه، فإنها تعدّ تعبيراً عن غطرسة قومية، لا تجد في الآخر جدارة إنسانية ترقى إلى درجة التعاطي معه والتفاعل مع ثقافته على نحو عادل وصحيح.

يتطلع **أدونيس** من خلال سؤاله البدهي جداً إلى إجابة بالمثل من جانب الساخطين والناقمين على زيارته: لماذا أثارت زيارتي إلى **إقليم كوردستان العراق** (١- ٢٤ أبريل ٢٠٠٩) احتجاجاً لدى بعض المثقفين العرب؟ أليس إقليم كوردستان العراق جزءاً من العراق، وجزءاً من الجغرافية التاريخية والسياسية العربية، فما الخطأ في زيارته؟ ولكن خيبة **أدونيس** تكمن في هذا السؤال بالذات، إذ لا يفتقر هؤلاء إلى المعرفة بالجغرافية السياسية للعراق، حين يبدون كل هذا الصخب اللاعقلاني، ومع هذا لا نتوقع منهم تفهماً منطقياً بالمثل.

وحتى أحتفظ لـ **أدونيس** بشيئ من الدهاء في سؤاله، وأبرره، فإني أثـنّي هذا السؤال، بإحالته إلى سياق سياسي وزمان مختلفين كان ممكناً أن يحظى **أدونيس** حينئذ بردّ مشفوع بالثناء والإطراء والتهليل القومي، يوم كان **نزار قباني** و**محمود درويش** و**أحمد عبد المعطي حجازي** يتهافتون على زيارة العراق كي يشاركوا في مهرجان **المربد الشعري** إبّان عقد الثمانينيات من القرن الماضي، وكان بوسع أيّ من هؤلاء أن يلعن الحضارة العربية، وينعيها تحت أقدام جلاد بغداد دون وجل، ويحظى بالتصفيق الحار من جانبهم بإعلانه موتها. ومع هذا كان **أدونيس** منفرداً في موقف الرافض لكرنفال تمجيد الطغيان والموت حينه، وهذا ما يسجّل له.

كتب شويعر نكرة من أرض الشام (**ما قاله حفيد المتنبّي في محميّة أربيل الأميركيّة**): على منبر الثقافة الكردية في أربيل أطلق أدونيس أخيراً «صراحته» في ما بدا- في أحسن الأحوال- تملقاً للمتعصّبين الأكراد الذين

حوله في« المحمية الأميركية في أربيل». وهم الذين ربما دعوه إلى هناك تحديداً ليشتم الثقافة العربية ويبشر بـ«انقراضها». وهو بكل تأكيد لم يخيّب توقعاتهم، أعني المتعصبين في المحمية الأميركية في أربيل. وكتب آخر (أدونيس ينحدر إلى القاع: **يحيي الغزو الأميركي في إمارة الأكراد**). ولسوء الحظّ فقد انساق شاعر العراق المبرز **سعدي يوسف** مع هذه الجوقة بطريقة كاريكاتورية تدعو للرثاء حين وصف لقاء الرئيس **الطالباني وأدونيس** بمحاولة البحث عن تزكية للاستمرار في منصب رئاسة الجمهورية في العراق. قائلاً: (إن الطالباني يسعى لتزكية اسمه قبل التمديد له لفترة رئاسية جديدة). إن تكهنات **سعدي يوسف** الخارقة هذه تنذر بنهايات سيئة ومأساوية لفلسفة التاريخ وبمآلٍ أخرق لعلم السياسة على يده.

ثمة إشكال مستعصٍ وصدئ في أذهان هؤلاء يأبى القبول بعلاقة ندّية ومتوازنة مع الكوردي وشأنه. وهناك يكمن جذر الرفض الانفعالي الصاخب لزيارة أدونيس من جانب (قبضايات) الثقافة العروبية وإعلامها، الذي أفتوا بأنها لا تنسجم قط مع العروبة ومستقبلها. إنها معصية ينبغي أن يعاقب فاعلها بإرهاب أيديولوجي مماثل.

يختتم **أدونيس** متسائلاً: إذا كان مبدأ النضال ضدّ السياسة الأميركية وصل عند بعضهم إلى هذه الدرجة العالية من« السحر» و« الانسحار»، فلماذا لا يطبّقونه إلاّ على« إقليم كوردستان العراق»؟ لماذا لا يطبّقونه على أقاليم عربية كثيرة؟ ولماذا لا يطبقونه على« المتروبول» الأميركيّ ذاته – في العلاقات معه، سياسيّاً واقتصاديّاً وثقافيّاً؟

يبدو يسيراً جداً علينا أن نستعير ألسنتهم في مثل هذه الحالة ونستنطقها, ذلك أن هؤلاء على استعداد ليس لتبرير زيارة القاهرة أو الدوحة، فهذا أمرٌ معهود، وإنما أكثر من ذلك لشرعنة زيارة أنقرة وواشنطن وحتى تل أبيب، إذا ما أتيح لهم ذلك، بذرائع شتى، تكشف عن درجة هزل العقل العروبي المطبوع بطابع التبرير، أقلها الرغبة في السلام، والحوار مع الآخر، و...،و....الخ فهو عقل يفتقر للنـزاهة الأخلاقية والاستقامة السياسية، حتى مع نفسه، حيث التناقض والازدواجية يمثلان مظهره الأبرز.

# كركوك أوّل حريتنا وبداية تاريخنا

ليست المدائن كلها جديرة بالانتماء إليها, كما أنها ليست كلها فاضلة بالتمام والكمال. وليست جميع المدن المبنية بالحجارة تستطيع الصمود والنهوض بعد دمارها. وقل أيضاً هي ليست كثيرة المدائن التي تأبى الخضوع، وتأبى الخنوع ديناً والذلّ صلاةً لها. المدن الفاضلة والشجاعة، الحيّة والحرّة، المدن المثالية التي تطلب المستحيل هي المدن الجديرة بالانتماء إليها. إنها المدن التي تلهم الرؤى، تحيي الأمل، وتستثير الطموح والجسارة, وفي المآل ترغم غاصبيها ومستبديها على الركوع عند أسوارها، مستسلمين ومنهكين، غارقين في الهزيمة.

المدن المنحطة والفاسدة هي المدن الجبانة التي أنهكها الإذعان، التي تستسلم بيسر للطغيان وتنساق ببساطة لمصيرها، لتغدو مجرد حجارة لا كرامة لها، تدعم صرح الاستبداد.

تطلّ كركوك اليوم من بين أغلال زمان القهر والعبودية، من ظلام التنكيل الطويل، ومن هاوية ماضٍ قاس طواها بالبؤس والتعاسة، تنبعث من تحت الرماد والخرائب، تسحق زمان العبودية والشقاء في خطاها، تسمو بإقدام وجسارة نحو ذروة حريتها، لتعلن أن أوانها لم ينقض بعدُ، ولا يزال لديها ما تقوله عن المستقبل.

تنفض عنها الرماد ليجلو وجهها البهي، تمزّق قناع العنصرية الذي شوّهها، تنزع نواجذ الحقد والقهر من جسدها العاري، و تغسل وجهها في حمرة الفجر، فقد ذاب زمن الحديد والنار وولّى. تزرع ليلها بعيون الشهيد،

العيون التي تحدق من تحت ثراها وتحرسها، فما عادت رياح السموم تقرع أبوابها في آخر الليل.

الإرهابيون، المتدينون المتأسلمون، والغوغاء المتعصبون، والقوميون العنصريون، والانتهازيون، وحتى بعض المعتوهين و شذّاذ الآفاق الذين يوحدهم العداء لها لا يخفون اليوم جشعهم إلى ابتلاع المدينة أو اغتصابها مجدداً، ملؤُوا الدنيا ببلاغة الحقد والكراهية لديهم. الحقد لا ينطوي على أية شجاعة، وليس هنالك حقد مقدس، الحقد هو محض انحطاط ودناءة وجبن، هو ذاته الذي كان ينهش حجارة كركوك ويفتك بأشجارها ويفسد هواءها في زمان العبودية والشقاء، ويريدون به أن ينتزعوا المدينة من قدرها ومصيرها مجدداً، أو يكرهونها على البقاء غريبة عن ذاتها.

البرابرة مازال يخيمون عند مضاربها، سرب الغربان في سمائها، سماسرة السياسة وقطاع الطرق والقتلة، حفارو القبور عند أسوارها جميعهم يحلمون بالسطو عليها وغزوها ثانية.

كركوك ليست القدس أو سواها من المدن التي بارحها أهلها وأسماؤها وحجارتها وأزقتها، وغدت غريبة. إنها كركوك فحسب، وهذا قدرها العظيم ومقامها الجليل. القدس غدت ملْكاً ضليلاً في أعين أهلها وحلماً من اليباب، والحال أنَّ كركوك مازالت حيّة، تحيا بنارها، تطعم أبناءها من جسدها وتسقيهم ويسقونها من دمهم، ويقيمون بين أضلاعها. المدينة الصامدة، التي لاشريك لها ولانظير، لم تولد من رحم، ولهذا ليس لها من نسب سوى ذاتها، وهي لا تنتمي إلا إلى نفسها، إلى أعين مشرديها، وقوافل شهدائها،

ودجى قبور أبنائها، ونحيب الثكالى فيها، وأحلام الضحايا وأمنياتهم الأخيرة، إلى صراخ أطفالها. ولهذا هي سليلة ذاتها، إنها من صلب معاناتها ومن رحم عذابات أبنائها.

كركوك قبلة الكورد، ففيها محراب حريتهم وقرابين قيامتهم، إذ كيف لهم أن يكونوا دون حريّة كركوك، وكيف لحريّة الكورد أن تكون دون كركوك أو مع بقائها راسفة في أغلال العبودية وأصفادها، هذه العبودية التي طالما قيدت إليها. إن حريّة كركوك ليست شيئاً آخر سوى حريّة الكورد وبداية تاريخهم الحقيقي، كما أن عبوديتها تظلّ تعبيراً عن بقاء الكل عبيداً ودون مستوى التاريخ. وعليه فإن الكورد لا يمكنهم أن ينشدوا حريتهم الكاملة دون أن تكون حريّة كركوك وأهلها غايتهم القصوى.

إن أنصاف الحلول لا تعني سوى المقامرة بالمصير والوجود. وإذا ما فكر بعضٌ مساوماً بالتخلي ولو جزئياً عنها بذريعة الحفاظ على إرث قائم أو مكاسب جزئية مرحلية، فإنهم سيبررون، عاجلاً أم آجلاً، تخليهم عن كل شيء لقاء الحفاظ على سلطتهم. ذلكم هو الحال بالنسبة إلى القدس ومصيرها كما نرى اليوم. ومن ثم سيّان أن نقول، إن قضية كركوك هو جوهر القضية الكوردية، أو القضية الكوردية نفسها، ذلك أنها متحدة مع المصير الكوردي وتستحيل التفرقة بينهما.

ما من شيء أكثر أهمية من هذه الحقيقة المركزية اليوم بالنسبة إلى العقل السياسي الكوردي، إذ من المحال أن نميّز أو نفصل بين الحل الخاص للمسألة الكركوكية وبين الحل العام للقضية الكوردية، أو العكس. والثابت

أن الفشل السياسي المحتمل للمشروع القومي قد يكمن في هذا الفخ، فخ التفرقة بين مصير كركوك والنظر إليه بمعزل عن الحل الشامل للقضية القومية الكوردية.

المسألة الكركوكية موجودة بفضل هويتها، ولأن هويتها هي أن تكون كوردستانية كما كانت, بيد أنها مسلوبة الهوية الآن إلى حدّ كبير، ووضعها القائم يُضاد هويتها، من هنا ينبغي لها بصورة دائمة أن تجهد في الصراع ضد كل ما سلب منها ونزع عنها، وبالمقابل تستعيد كينونتها التاريخية والسياسية والديموغرافية...الخ, لابدّ من أن تسترد ذاتها التي بددتها الرغبات الشوفينية العسفية فيما مضى، وسعت إلى إمحائها وإتلافها، وهذا هو اختيارها الوحيد في هذا الوقت، الذي يمثل أعلى درجات الحريّة، ويعني ذلك أنه ليس بإمكانها أن تكون غير ذاتها، غير كركوك الكوردستانية. وبذا تضع حدّاً نهائياً لجميع الخيارات الأخرى، لأنها تكون قد اختارت نفسها بنفسها.

ينبغي للمدن أن تختار ذاتها كما يختار البشر ذواتهم. وأن تختار كركوك يعني أن تحمل مصيرها على عاتقها، وتتخطى موقفها الراهن وتفارق منفاها القسري نحو عالمها الحقيقي لتتحد به، وحينئذ ستثبت نسبها الحقيقي الجدير بها والجديرة به.

## من أثينا إلى هولير

### (قولٌ في ولادة الديمقراطية الكوردية)

يرى عدد كبير من منظّري الفكر الديمقراطي، أن نظاماً ما يكون ديموقراطياً أكثر بمقدار ما يكون عدد الأشخاص المساهمين في اتخاذ القرار أكبر، سواء أكانت المساهمة مباشرة أم غير مباشرة. وبالمثل ثمة قناعة راسخة لدى هؤلاء أن الديمقراطية الحقيقية والفاعلة، تقتضي وجود معارضة حقيقية وفاعلة، لا شكلية. ولم يعد أحد يجادل في القول: إنه ليس من ديمقراطية إلا بوجود أحزاب معارضة وفاعلين سياسيين مختلفين. كما لم يعد بوسع أحد الادعاء بوجود ديمقراطية تعددية إلا بتحقق هذين الشرطين.

أيّاً تكن نتائج الانتخابات الأخيرة في إقليم كوردستان، فقد اقترنت إلى حدّ كبير وتعززت بهذين الشرطين. وحققت الديمقراطية الكوردية الناشئة في ذاتها ورسخت، على صعيد الممارسة الفعلية، تقاليد وقواعد في المشاركة العامة والمنافسة بشكل أفضل من ديمقراطيات عديدة أكثر قِدَماً.

فمن جهة أولى يلاحظ، بشكل جلي، حجم المشاركة العالية في التصويت، الأمر الذي من شأنه أن ينعكس مباشرة في منح القرار السياسي الطابع الجماعي، وفي ارتفاع المساهمة السياسية للعموم.

من جهة ثانية بدا واضحاً، أن الناخب الكوردستاني لم يكن مقيداً بخيارات محدودة، وإنما كان هنالك أمامه طيف واسع من الخيارات السياسية المتنوعة والمتعارضة في الوقت نفسه. وكان السجال السياسي

حرّاً والتنافس مفتوحاً بالمقدار نفسه أمام الجميع، معززاً بالقدرة على الاختيار الحرّ لدى الناخب. مما يعني تضاؤل احتمالات نشوء أزمة التمثيل السياسي في الحكومة القادمة.

انطلاقاً من هذه المعطيات بوسعنا أن نفترض منذ الآن، أن الحياة السياسية في إقليم كوردستان ستختلف نوعاً وكماً. ولعلها ستتسم بـ:

- عدم هيمنة أغلبية حزبية مطلقة وطغيانها.
- نشوء معارضة سياسية فاعلة وقويّة.
- وجود أكبر تنوع سياسي ممكن وتعددية معترف بها.
- الانفصال التدريجي بين المؤسسات السياسية والاجتماعية واستقلالها عن المؤسسة الحزبية.
- الحدّ من طغيان الأوليغارشية الحزبية وتعسفها بتكريس سلطة القانون.
- تعزيز الاستقلال الواقعي للمجتمع المدني على نحو أوسع وأقوى.
- تعميق الاعتراف بالحقوق الأساسية للإنسان والارتقاء بممارستها، إذ ينبغي للحياة السياسية القادمة أن تضمن حمايتها.

دعونا نعترف أن المسألة ليست بهذه البساطة والوضوح تماماً، لكن تلك السمات المفترضة أو الملامح، هي ما ينبغي أن تحدد مسار التحول السياسي والتغيير، ويكون التغيير المحتمل على صلة وثيقة بها.

لكن من المؤكد أيضاً أن ما أقدم عليه كورد العراق من خيارات سياسية، وما أظهروه من حماسة سياسية للثقافة الديمقراطية وتقاليدها،

يحملنا على الاعتقاد بأن هذا الشعب قد بلغ مرحلة من النضج السياسي بحيث يستحيل على أية قوّة أو إرادة سياسية أن تصادر حريته مجدداً وتتسلط على مصيره مستقبلاً. هذه هي النتيجة الحتمية للحدث الأخير.

إن مسألة حريّة الكورد في تقرير مصيرهم السياسي لن تطرح مجدداً على بساط البحث بعد الآن" فقد غدت بداهة الواقع السياسي القائم الذي أضحى محكوماً بها، وفرضت نفسها بصفتها أحد العناصر الرئيسة المكونة للنظام السياسي العام، ليس في العراق وحده، بل في الشرق الأوسط عموماً, وشرطاً للاستقرار السياسي والتوازن الإقليمي.

الأمم لا ترقى وتتمدّن إلا عبر ممارسة الحريّة، وليس هناك ما يفسدها وينحط بها إلا الإذعان للاستبداد والعبودية. وقد مثّلت الانتخابات الأخيرة عتبة الحريّة الراسخة والأكيدة. فقد برهن الكورد في إقليم كوردستان على رقيهم وتمدّنهم وريادتهم عبر إثبات حريّة اختيارهم لمصيرهم. أكدّوا على براعتهم وإبداعهم في العيش أحراراً، في تنافسهم النبيل، في الاختلاف والقبول بالآخر، وتساموا في ممارسة النقد دون هوادة، وفي إرادة التقدم المستمر نحو الحريّة– والتحرر حكماً– من خلال النقد وبوساطته.

## أقوال وفواصل

-١-

حتى الآن لم تثبت أمة من الأمم المحيطة بالكورد أنها أجدر منّا منهم بالحريّة والحياة الكريمة، ولم تبرهن أيٌّ منها أنها على استعداد أن تقدم القرابين أكثر على مذبح الحريّة.

-٢-

ليس على الكورد أن يتباهوا بين الأمم بحجم تضحياتهم وقرابينهم فقط. ولعله امتياز قومي أن يكون الكورد أكثر الأمم إقداماً على التضحية، وهذه الحقيقة يعترف بها الجميع. لكن يبدو لنا أن التاريخ لا يقتصر على الأمم الأكثر تضحية وفداء وحدها، بل إنَّ هنالك أمماً أبيدت وكان مصيرها الزوال، لا نجد أثراً لها اليوم. إن قوائم التاريخ لا تنتصب بالجماجم فقط.

-٣-

ما يزيد الأمم تحضراً ورقياً وتقدماً، ليست القرابين البشرية والتضحيات فحسب، على أهميتها وضرورتها النبيلة، وإنما أيضاً الوعي الحرّ والإرادة بالمصير. فلكي نكون أحراراً ينبغي أن نرقى بالوعي القومي إلى مستوى التاريخ، مستوى التفكير فيه وفي المصير، وأن نثبت هذا الوعي في كل الأوقات على أنه وعيُ الكينونة، نكون أو سنكون فحسب. إن الأمم التي هزمت ثم تقهقرت، في كل زمان ومكان، اندثرت لأنها عجزت عن إثبات ذاتها

أو مشيئتها في التاريخ. فلا يسعنا، بعد الآن، المضي قدماً في التاريخ هكذا دون استقلال، وفي حالة من التبعية لخيارات الآخرين، ووفقاً لمصائرهم، أو على هوامش تاريخهم أو عتباته.

-٤-

من المحتمل أن يكون الكورد أشدّ الأمم جميعاً رفضاً ونفوراً من حياة العبودية. وبالمثل فإن طموحهم اللامتناهي للحياة الحرة يثير فيهم الكراهية العميقة لجميع أشكال عبودية الآخرين وأوضاعها. وكما لا يستطيعون أن يخلعوا حريتهم، فإنهم يأبون في الوقت نفسه أن يرسف الآخر في أغلال العبودية ويتسربل بأصفادها.

-٥-

ليس الكورد أمة من السادة فحسب، لكن من المؤكد أيضاً أنهم ليسوا أمة من العبيد. والأهم من ذلك كله أنهم يعرفون كيف تُعاش الحريّة، وكيف ينبغي للأمم الأخرى أن تعيشها. كان هيغل الحكيم يقول: لست السيّد، لست العبد، أنا الحريّة التي أعيشها.

-٦-

ثمة مفارقة تميّز تاريخ الكورد القومي، وهي تظهر، وبخلاف جميع الأمم المتاخمة لهم والمتقدمة عليهم، أنَّ الممارسة التاريخية لديهم كانت تسبق على الدوام النظرية التاريخية، ولهذا افتقر التاريخ الكوردي، ومازال، إلى

نظرية في التاريخ، وإلى نظرية في القومية، تبرر مطالبهم في التحرر والمساواة.
وهذا يفسر أيضاً كيف أن التوق إلى الحريّة لديهم وممارستها كانت تسبق على الدوام فلسفة الحريّة والتنظير لها. وهذه هي سِمَتهم الأشد فطرة وخصوصية، إنهم أمة الحريّة التي تُعاش.

-٧-

الأمم المتاخمة للكورد هي الأكثر إساءة إلى الحرية، فهم ينظّرون في الحريّة أكثر مما يحيونها، ويتحذلقون بالتاريخ أكثر مما يصنعونه.

-٨-

إرادة الحريّة هي التي تؤدي بالكورد إلى كل هذه المجازفات التاريخية، وهي التي ترغمهم على هذه التضحيات الكبيرة. كم من القرابين قدمت لأجل حريتهم! لم يفقدوا الصبر والإيمان بعدُ وإن كانوا في أوّل الحريّة. إن أوّل الحريّة يقتضي شغفاً لا متناهياً وروحاً جسورة، وإرادة قويّة، ذلك أن أولّ الحريّة يقبع ما وراء العبودية، حيث ينبغي أن يكتشف الكوردهنا وجودهم الحقيقي.

-٩-

الانتخابات الأخيرة مثلت عتبة الحريّة الراسخة والأكيدة. فقد برهن الكورد في إقليم كوردستان على رقيهم وتمدّنهم و ريادتهم عبر إثبات حريّة اختيارهم لمصيرهم. أكدّوا على براعتهم وإبداعهم في العيش أحراراً، في

تنافسهم النبيل، في الاختلاف والقبول بالآخر، وتساموا في ممارسة النقد دون هوادة، وفي إرادة التقدم المستمر نحو الحريّة- والتحرر حكماً- من خلاله، وبوساطته.

## دولة السماء
## المواطنة والمساواة في ظل الدولة الدينية

لم يكن الدين يوماً من الأيام بمعزلٍ عن السياسة أو مجرداً منها، ولم تكن العقائد الدينية بلا دلالة سياسية قط. وحتى الميثولوجيات والنزعات الخلاصية والأوهام الميتافيزيقية المطلقة، والتمثيلات الخيالية، والرغبات السحريّة، والتطلعات الأثيرية، إنما كانت على الدوام تطرح قراءة سياسية لموقف الإنسان وتعكسه. ولم تكن أبداً محض أحلام بريئة أو تصورات عذراء مجردة بلا أبعاد سياسية وعملية مباشرة.

وحين تقوم السياسة على الدين، وتتخذ الدولة منه أساساً أيديولوجياً لها، فمن المحال، حينئذ، تحقيق مساواة عمومية بين الأفراد في الحقوق. فالدولة التي تقوم على أساس ديني، كما يشير ماركس، لا يمكن أن تنظر إلى البشر أو إلى المواطنين نظرة واحدة دون استثناء. فتعلقها بدينها الخاص والمذهب النوعي لهذا التدين، تدفعها إلى أن تحابي الأفراد على أساس ديانتهم ومذهبهم في أقل تقدير. وبالمقابل تتسع دائرة التعارض إزاء رعاياها من غير مذهبها، والمختلفين مع عقيدتها المركزية. هنا تتحول التناقضات السياسية بين مواطني الدولة إلى تناقضات دينية- لاهوتية صرفة. وتنبثق تقاطبات وثنائيات من قبيل (المؤمن/الكافر). وفي المحصلة يستحيل تحقيق مساواة سياسية عمومية في نطاق الدولة بين الأفراد على أساس المواطنة.

الحقد الديني ليس كمثله شيء في كثافته وعمائه وتأثيره الرهيب على وعي المتدين. ليس كمثله شيء في حماقته وجنونه وتعصبه. فتخيلوا إذاً

ذلك حين يكون هذا الحقد قوام الشعور السياسي لسلطة دينية تحتكر في نفسها شرعية السماء! كيف لها أن تحترم اختلاف الآخرين عنها سياسياً ومعتقداً؟ كيف تُعامل الآخرين، أفراداً وجماعات، دون تمييز حين تكون الهويّة الدينية قاعدةً لتصنيف الناس لديها؟

الدولة الدينية، التي تعدّ البشر المختلفين من وجهة نظر عقيدتها المركزية مجرد أفراد مارقين ومشبوهين، تظل تهيج باستمرار الأحقاد ضدهم وتؤجج الكراهية الدينية بحقهم حتى تصرف أنظار الجميع عن جنونها الدنيوي وعن كشف خطاياها السياسية الأنانية. من هنا تنبع حاجتها على الإقرار بوجود امتياز مذهبي خاص ذي طابع ديني تغلّف به سلوكها الدنيوي. وفي هذا الموقف يكمن التناقض، فهي كدولة تتأسس على مبادئ وقواعد لا شأن لها بالدين، وهي حين تمنح امتيازات دينية من نوع ما، لا يمكن أن تكون دولة حقيقية، قائمة على أسس عقلية تجسد المساواة العمومية.

تمثل إيران، الدولة والمجتمع، ترسانة هائلة من العقائد التاريخية والثقافات العرقية المتنوعة. وتاريخها مفعم بالتحولات الفكرية والسياسية والمذهبية. ولم يكن بوسعها يوماً أن تكون غير ذلك بسبب من مكانتها الحضارية والجغرافية. وحينما شرع الإيرانيون في التخلص من طغيان الشاه (١٦- كانون الثاني ١٩٧٩) قَدِم رجل ملتح وطموح، من أصول هندية، وراح يفرض نظاماً فجّاً متغطرساً ولامعقولاً على الحياة. أخذت المدينة كلها تغرق في الظلام والكآبة. فقد امتطى عربة الدين التي تجرها خيول المتعصبين والغوغاء. وجعل الشعب الإيراني يفقد عقله، جعله يهذي، وقاده إلى الهلاك!! كما كان المخلوع محمد رضا بهلوي يقول وهو في حيرة من أمره ومصيره.

شكّل الإرث الديني والمذهبي للفرق **الإمامية** خلاصة سياسية لخطاب **الخمينية**. إذ عمد **روح الله المصطفى** إلى استلهام التراث الفقهي والسياسي للفرق **المهدوية– الإمامية** بهدف التأسيس لشرعية سياسية جديدة، وسعى إلى التماهي مع الرؤى الميثولوجية الخلاصية بغرض اكتساب القداسة التاريخية. ومن هذا المنطلق أقام بنى سياسية ومؤسسات كُرّست بشرعية دينية، هيمنت على كل مناح الحياة.

في المبدأ فإن التشيّع نسق ديني سياسي خالص، وهو متخم بالمطالب الأيديولوجية والدنيوية المباشرة، وإن تلبس بلبوس التصورات الأخرويّة. ولهذا لم يكن عسيراً على قائد الثورة الطموح تأسيس نظام كليّ القدرة والقداسة تحت وصايته المطلقة، ومتمركز حول إرادته الذاتية، التي عدّت إرادة متعالية ومقدسة لا رادّ لها، بعدِّه التشيّع خميرة أيديولوجية لخطابه الثوري.

وفي هذا السياق يعدّ مفهوم" **ولاية الفقيه**" الذي جاء به الخميني تعبيراً عن هذا الطموح السياسي الصرف، الذي لا لبس فيه، لاحتكار السلطة، وإن اتخذ صيغة دينية أراد بها الخميني أن تكون ذات سند أو مصدر إلهي يتعدّى إرادة البشر والتاريخ.

فصّل **الخميني** في كتابه" **الحكومة الإسلامية**" رؤيته بصدد مفهوم ولاية الفقيه، وقصد به أن يتقلّد المجتهد أو مرجع التقليد، أو نائب الإمام، أو المرشد جميع سلطات المهدي وصلاحياته الدنيوية حتى يتجلّى الأخير للبشر في آخر الزمان. وتنطوي هذه العقيدة على نوعٍ من التفويض الإلهي

للمهمة الكوزمولوجية المقدسة للإمام الغائب للكائن الإنسان الذي يباشر الإمامة باسم **المهدي**.

وعبر هذا التفويض يستحيل الفقيه إلى إمام معصوم وحاكم منـزّه، لا تناقش أوامره ووصاياه، التي تغدو مقدسة كذلك بالنسب. إذ طالما أن الإمامة ليست بالاختيار أو الانتخاب، وإنما هي من عند الله، فهي لأجل ذلك معصومة بالنسب المتتابع، وعليه لم يكن اعتباطاً ادِّعاء الخميني أن روح الله حلّت فيه، وبالتالي فإن إرادته تمثل تجسيداً للإرادة الإلهية. إنه، على حدّ تعبيره في" **كشف الأسرار**"، ينوب مناب الإمام الغائب. فهو الحاكم والرئيس المطلق، له ما للإمام في الفصل في القضايا، والحكم بين الناس. والرادّ عليه كالرادّ على الإمام، والرادّ على الإمام كالرادّ على الله تعالى، وهو على حدّ الشرك بالله.

برغم هذا، يعدّ المستحكمون برقاب الشعوب الإيرانية كل التهريج السياسي والانتخابي القائم ديمقراطية من طراز خاص، ديمقراطية إسلامية مشفوعة ببركة السماء. ويتجاهل هؤلاء واقع أن فلسفة الديمقراطية تقوم على القول بالمصدر البشري الدنيوي للسلطة، وبأن القرار الإنساني الحرّ هو مبدأ كل قيمة سياسية أو أخلاقية. وأن لكل نظام اجتماعي أصلاً إنسانياً دنيوياً.

هذه الفلسفة تتعارض تماماً مع العقيدة الدينية الراسخة، التي تقول بالمصدر الإلهي للحكم والوصاية السماوية. و هي ترفض النظر، من هذا الموقع، إلى رعايا الدولة على قاعدة المساواة في المواطنة وفي الحقوق الطبيعية التي تفرضها صفتهم كبشر، والتي تكمن في طبيعة الإنسان بالذات. فحسب الكائن أن يكون إنساناً حتى تكون له تلك الحقوق وهي حقوق سابقة على أي انتماء أو وضع ديني أو قومي. وبما أنه لا يمكن لأي إنسان

أن يكون إنساناً أكثر من سواه أو أقل، وبما أن صفته كإنسان لا يمكن استعارتها أو التخلي عنها، مثلما أفادنا فلاسفة الحق الطبيعي، فإن كل فرد يحمل في ذاته حقه كإنسان وهذا الحق واحد لجميع الناس، بصرف النظر عن هويتهم الدينية أو القومية. هذه القناعة تتنافى مع النظرة الدينية السابقة لمصدر الحكم والغاية منه، حتى مع التصور الديني للإنسان. فإذا كان النظام الديموقراطي هو شكل الحكم الذي يجسد المساواة في شعب من المواطنين، فإن الأيديولوجية والمؤسسة الدينيتين تقولان بالنظام القائم على شعب من المؤمنين وتفرضان نمطاً معيناً من الطاعة هي طاعة "ما فوق الدولة". وكل من يتعارض في إيمانه أو رأيه مع النسق المعتقدي السائد ويختلف عنه يصبح كافراً ويغدو خارج نطاق الرعاية ويحكم عليه بالحجر.

لا ينبغي أن نتوهم بأي حال أن المساواة ممكنة في ظلّ سلطة دينية تتكئ على شرعية ماورائية ولاهوتية مجردة، وأن الديمقراطية ممكنة طالما أن هناك إرادة مطلقة تتعدى الإرادات جميعها، وأن المواطنة ممكنة في ظلّ تعريف الأفراد بموجب هوياتهم الدينية أو المذهبية أو عقائدهم. إذ لا تعود العلاقة السياسية المجردة بين المواطنين الأحرار والمتساوين ممكنة، وإنما تستحيل إلى علاقة بين رعايا قوامها الإيمان الشخصي والشعور اللاعقلاني، وتعدّ الريبة الدائمة والكراهية وغياب التسامح ناظماً لها. وتغذي السلطة الدينية هذه الانفعالات، وتميل عادة إلى توجيه الأفراد بهذا المنحى بعيداً عن مبادئ العقل. بحيث تستحيل الاختلافات السياسية لديها إلى مجرد اختلاف في الإيمان الديني، وتغدو المعارضة السياسية في نظرها مروقاً دينياً وهرطقة، تجابه عادة بالقسوة والعنف الذي يغذيه الحقد الديني لدى السلطة. التي لا يعود لها من عمل سوى إرهاب المختلفين عنها سياسياً وردعهم وترويعهم دون رحمة.

## قولٌ في غزوات الدولة الطورانية

عمدت الدولة التركية **الأتاتوركية**، منذ ما يقارب القرن، وبكل الوسائل طمْس ثقافة الشعب الكوردي وتقويض هويته وتحطيم مقومات وجوده الإنسانية، واستبدّت بمصيره واستعبدته قهراً. حيث منعت **اللغة الكوردية**، واغتالت المثقفين والمتنورين من أبنائه بكل عنجهية وبربرية، واستباحت، أمام أنظار الرأي العام العالمي، الذي لم يحرّك ساكناً في وجه وحشيّة الطورانية التركية، كل أنماط الحياة الاجتماعية للكورد، منتهكة شروط الحياة الإنسانية ذاتها، التي تضمن بقاء هويتهم وديمومتها.

وكلما سعى هذا الشعب (في شمال كوردستان) إلى إيجاد فسحة لحريته، عمد الجنرالات الترك إلى سياسة الحديد والنار في مواجهة تطلعاهم السامية والمشروعة، وذلك بتوجيه قنابلهم وآلتهم العسكرية الفاشية إلى صدور أبنائه والفتك بالمئات، بل الآلاف من المدنيين العزل. ومنذ عقود ثلاثة مضت تواصل الطغمة الفاشية في أنقرة حرباً ضروس ضد الشعب الكوردي، فأحرقت القرى، وجرفت الأراضي الزراعية، ولم تسلم من أعمالهم البربرية حتى الطبيعة الحيّة. كل ذلك بغرض حرمانه من أية إمكانية لنيل حريته الطبيعية.

لم تزل الجندرمة التركية الفاشية، بين فينة وأخرى، تهاجم القرى والقصبات الكوردية في **كوردستان العراق**، بذريعة مقاتلة **حزب العمال الكوردستاني** وملاحقتهم، بدعم لوجستي **إسرائيلي** غير معلن. وهي تبدو، في

هذا السياق، مدعوة إلى الخداع وإلى صوغ أكاذيب معدة لإخفاء مراميها الحقيقية، التي في الواقع تستهدف تدمير البنى التحتية والمرافق الحيوية، التي بناها أبناء الإقليم الكوردستاني بتضحياتهم وتفانيهم، وبهدف تقويض كيانهم القومي. كل ذلك يتمّ اليوم أمام صمت عربي مريب ومشين يهيمن على موقف المثقفين العرب وعلى سلوك ساستهم وتواطؤ دولي شبه كامل موحى به في سلوك **الإدارة الأمريكية**، التي منحت آلة القمع التركية الذرائع للتمادي في همجيتها وانتهاك حرمة وسيادة دولة تزعم ألسنة الساسة الترك أنها جارة عزيزة على قلوبهم. لكن في أسوأ الأحوال كان الموقف الدولي أمتن وأكثر مدعاة للشرف والشجاعة مقارنة مع الموقف العربي.

ولعل ما يثير الخيبة والسخط معاً هو الاستهتار الظاهر في سلوك **الحكومة العراقية**، التي أبدت موقفاً هزيلاً وهشّاً إزاء ما يجري في كوردستان من قتل وتدمير على أيدي جنود الفاشية الطورانية، أقلّه أن يقال عنه بأنه موقف مخزٍ يفتقر إلى أدنى حسّ بالمسؤولية الوطنية، من جانب الحكومة ورئيسها **المالكي**، الذي سجل سابقة في تاريخ السلطة وأنظمة الحكم، بأن ولّى خارجاً بدعوى مرضه، وأدار ظهره للمسؤوليات الملقاة على عاتقه في ظلّ المحنة التي تتعرض لها بلاده. إنها المرة الأولى في تاريخ طبقات الحكام ومقاماتهم أن نجد رئيساً للحكومة يدفن رأسه في الرمل بهذه الطريقة للتنصل من مواجهة التحديات التي تواجه بلده.

وسواء أكان هذا الصمت من جانب البرلمان العراقي الذي لا يزال ثاوياً في سباته الشتوي، أم من جانب رئاسته، ، فإن وفرة الذرائع هذه لدى

الحكومة القائمة وبرلمانه تعكس تعرياً سياسياً وأخلاقياً تامّاً لدى الجميع، وهذه الميزة تسجل لهم فقط دون الآخرين في تاريخ ممارسة السياسة والسلطة السياسية.

بل إن ما يثير أشدّ الازدراء هو ما شرعت تتداوله وسائل الإعلام من أن الهجمة التركية هذه تأتي بمباركة غير معلنة وحضّ من قبل حكومة الدولة العراقية ذاتها وفي أعلى مستوياتها، في سياق تحجيم الدور الكوردي ولجم مطالب قواه السياسية بتنفيذ الاستحقاقات الدستورية المعطلة لحدّ الآن، وبمباركة واضحة ومعلنة من قبل الولايات المتحدة الأمريكية المعنية مباشرة بأمن العراق وحماية حدوده. وإذا ما تحقق هذا الظنّ، فإنه يعكس جبناً وتهاوناً في الأخلاق السياسية يتعذر إثباته لدى أي كان، سوى تلك الطغمة اللئيمة، التي تنوي خلق صدع تاريخي عميق في الوحدة الوطنية للعراقيين. إنها طغمة بائعي الدم والضمير للغزاة بعبارات موجزة.

ولعل الحكمة السياسية تقتضي أن يرفض الرئيس العراقي جلال الطالباني في هذا الوقت ومن موقع مسؤوليته القومية والوطنية، دعوة رئيس الدولة الطورانية لزيارة الدولة، لأنها تنطوي على إهانة لمقامه وانتمائه، ولا تخلو برأينا، من خبث وإذلال لا نرجوه . ومن الوقار الكفّ من جانبه عن الإطراء بحق زعامتهم وما يحمل من طلاوة اللسان بحق قادتهم طالما أن نعمة السماء التي قصد بها الطالباني أجير الطغمة العسكرية أردوغان تحمل كل هذا الدمار والنقمة والكراهية. إذ لا يزال صفير قذائف الحقد والموت يمزق سكون جبال العراق ويبدد الطمأنينة في نفوس أبنائه،

وتجوس في الظلماء طائراتهم لترجم روابي كوردستان بالنار والحديد والخراب وتستبيح مقومات الحياة فيها لتستحيل جحيماً. كما يستدعي الموقف في حدّه الأدنى مقاطعة جميع مبعوثي وموفدي الدولة المعتدية، فلا مبرر للمداهنات السياسية الخفية أو المعلنة بعد الآن.

إن الاحتلال التركي لكوردستان، التي تعدُّ دستورياً جزءاً من الدولة العراقية، أظهر وبكل وضوح النفاق العروبي الذي يتشدّق به القوميون العروبيون كلما تعلق الأمر بهوية العراق القومية، فهؤلاء الذين نراهم يتباكون من المنابر العروبية على مصير العراق، وينوحون على وحدته، نجدهم اليوم وقد أخرستهم مدافع الترك الفاشيين، وخفت نحيـبهم، بل أبكمتهم. ويظهر لنا أن عروبة العراق وسيادته لا تساوي لديهم شيئاً طالما أن الأمر يتعلق بقمع الطموح الكوردي المشروع وقتله، وكأني بعروبة العراق لديهم تكفّ عن أن تكون ذات قيمة، مادامت المطرقة التركية تهشّم رؤوس الكورد الأبرياء.

إنّا على يقين بأن أي انتصار للجيش التركي في هذه المعركة إنما هو بمثابة هزيمة لكل القيم الإنسانية والعدالة والمساواة بين الأمم، وفي الوقت ذاته سيعدّ انتصاراً لكل الفاشيين والعنصريين في المحيط الكوردي، ولهذا فإن هذه المعركة هي معركة مصير ووجود بالنسبة إلى الشعب الكوردي. إذ تشكل حدّاً فاصلاً بين موقفين تاريخيين هو إما أن يكون المشروع القومي الكوردي ممكناً ومشروعاً، معترفاً به بذاته بعد الآن أو لا. ليعود أخيراً موضوعاً للاعتباطية وخاضعاً للمصادفات التاريخية والإرادات العسفية. إن انتصار الترك الطورانيين في هذه المعركة يعادل سقوط الكورد سياسياً

وقومياً، ويماثل إلى حدّ كبير نزعَ الشرعية التاريخية والسياسية عن المشروع القومي الكردي، وهو ما تستهدفه الآلة العسكرية التركية راهناً. لذلك يتعين على المثقفين من أبناء شعوب الشرق الأوسط قاطبة أن يرفعوا صوتهم عالياً بوجه العدوانية الطورانية التي تحاول فرض هيمنتها على كافة دول المشرق وليس على الكورد أو حزب العمال الكوردستاني فحسب.

تبرز بقوة وشجاعة، في هذا السياق، الأصوات الكوردية التي تدعو إلى مواجهة المدّ الطوراني الفاشي، تستدعي دعماً مطلقاً من الجميع لقيادة إقليم كوردستان التي دعت للمواجهة الشعبية في وجه الجيش التركي، لحماية مكتسبات القومية والديمقراطية للكورد في العراق. بإزاء القبول الخفي والضمني للحكومة العراقية التي ارتضت لنفسها أن تكون تابعاً مهاناً. فلم يكن بدعاً من رئيسها أن يحثّ الخطى ويولّي الأدبار خارج البلاد في هذا الوقت العصيب، وسمح لنفسه أن يتخطى بيسر حدود الالتزام السياسي والوطني.

وحريٌّ بقيادة حزب العمال الكوردستاني نقل الحرب فعلاً إلى العمق التركي، والدعوة إلى انتفاضة شعبية شاملة في كوردستان الشمالية، لإسقاط جميع المزاعم الزائفة والأكاذيب التي تتذرع بها الدولة الطورانية في اعتداءاتها المتكررة. ونستطيع هنا أن ننوّه بقوة بدعوة قيادة الحزب بهذا الصدد، انطلاقاً من القناعة بأن هذه الحرب يجب أن تكون، الآن وفي جميع الأوقات، في مواجهة كل الآلة العسكرية الفاشية والمؤسسات التي تدعمها في العمق التركي تحديداً، ومن داخله.

لا يبدو لنا أن الحلّ الأخير هو الأمثل بالنسبة إلى جميع المعضلات القومية، وفي كل الأوقات، وبوجه خاص المسألة الكوردية في كوردستان الشمالية، فلا يكون الحلّ أبداً بالعنف والعنف المضاد، وإنما بالاعتراف المتبادل والحوار على قاعدة المساواة بين الجميع، وهذا هو السبيل الوحيد والأجدى. إن من شأن تواصل العنف أن يولّد عنفاً مضاداً أشدّ قوة، مما يزيد من تعقيد الموقف، مثلما يعمق من استمرار الأزمة ويبدد احتمالات الخروج منها. إن الدخول في ملكوت السلام والطمأنينة، يمضي عبر بوابة التسامح والحوار الندّي فحسب. ودون ذلك تنتصب أسوار الكراهية والعداء صلبة وقاسية بوجه التواصل الإنساني.

وتبدو دول الاتحاد الأوربي والرأي العام العالمي مدعوة في هذا الوقت، بصورة ملحة وفاعلة، إلى تحمل مسؤولياتها الأخلاقية، والإنسانية والسياسية لردع همجية إرهاب الدولة المنظم الذي تمارسه تركيا في هذا الوقت. وحملها على وقف القمع والإنكار وسياسة القهر القومي التي تمارسها بحق الكورد في كوردستان تركيا، حتى يترسخ لديها الوعي بضرورة الحوار لحلّ المسألة الكوردية, وتعترف علانية بأن سياسات الهيمنة القومية والتمييز العنصري والتعسف ما عادت نافعة ومجدية بالنسبة إلى كل الأطراف.

إن الدولة التركية تثبت بإصرارها على هذه الممارسات عدم أهليتها السياسية والأخلاقية في أن تكون عضواً محترماً في المجتمع الإنساني المدني، وهي تفصح من خلال ذلك عن بربرية العقل السياسي التركي المستحكم وعنصريته، وتكشف عن حقيقة مراميه ومقاصده اللاإنسانية.

وطالما أنها تتكئ على العنف والقهر والاستعباد، كأسلوب وحيد لإثبات ذاتها ووجودها دولة قومية طورانية، فإنها تنفصل تماماً عن مسار التاريخ المعاصر للمدنية الإنسانية، ولهذا السبب بالذات ستظل سلطة سياسية منبوذة وفاقدة لتقدير المجتمعات السياسية واحترامها...

## الرياء الأخلاقي والسياسي

أيّاً تكن الطبيعة السياسية والأيديولوجية لـ حركة (**حماس**)، فإن ما تقوم به **إسرائيل** هذه الأيام من حرب بربرية في قطاع غزة بذريعة محاربة إرهاب حماس وردعه، لا يتناسب قطّ مع حجم الفعل. إذ ثمة خلل مريع في العلاقة بين الفعل وردة الفعل التي تخطت في قسوتها ووحشيتها كل توقع أو تصور. وليس بمقدور أي كائن ذي ضمير أن يبرر تحت هذه الذريعة الواهية قتل الأطفال الأبرياء والنساء والشيوخ حتى ولو كان خلاص **إسرائيل** والمحيط السياسي المتواطئ معها متوقفاً على ذلك. ولعل تمادي إسرائيل في غيّها، على هذا النحو، واندفاعها دون حساب لأيّ رادع سياسي وأخلاقي دولي، يعكس فشلاً ذريعاً في الضمير الدولي وتخاذلاً إلى أبعد مدى.

يستطيع أي إنسان أن يلاحظ هذا الموقف ويعلن سخطه الأخلاقي بوضوح وصدق، إلا طرفاً واحداً، كان عليه أن يعدّ أصابع يده أكثر من مرة قبل أن يقدم على استعراضه الأخلاقي والسياسي الفاشل، ويفضحه نفاقه على هذا الصعيد. إنه الوضع الفريد والخاص بالسياسة التركية التي يهيمن عليها اليوم الساسة المكرّسون بأيديولوجية دينية إسلامية يزعمون من خلالها الوصاية مجدداً على العالم الإسلامي، ويتطلعون إلى استعادة الدور المركزي للخلافة العثمانية واكتساب مكانتها مجدداً.

لقد صرّح الواعظ الموقّر السيد رجب طيب **أردوغان** (رئيس الحكومة والحزب الحاكم) أن مصير **إسرائيل** إلى الزوال، لأنها ستغرق بدموع ودماء

أطفال غزة ونسائها!!!!! وكأني به قد نسيَ لحين أو تناسى تاريخ الدولة التي يمثلها. فلو صحت هذه النبوءة الخارقة لقوانين الطبيعة لكان من الطبيعي جداً أن تكون الأرض التي يقف عليها اليوم حيداً بحرياً أو شبه أتلانتك غارقة أو مفقودة منذ عقود، تستقطب اهتمام المغامرين والباحثين عن الإثارة، على الأقل بدموع **ملايين الأرمن والكرد** الذين تمّت إبادتهم طوال قرن من عمر دولته العتيدة. ففي الربع الأول من القرن الفائت كان عديد ضحاياها من الكرد فقط يفوق المليون والنصف، كما يشير العديد من المؤرخين، ولدى بعضهم الآخر فإن هذا الرقم يبدو متواضعاً بالقياس إلى العدد الفعلي من القتلى. ناهيكم عن مئات الآلاف من الأبرياء **الأرمن** الذين تأبى دولة (المبجل) **أردوغان** الاعتراف بمسؤوليتها الأخلاقية والسياسية إزاءهم حتى الآن.

تتماثل الدولتان، **تركيا وإسرائيل**، في تاريخ نشأتهما الفريد. وتمكن الملاحظة أنّ كلاً من الدولتين ليس لها نسب تاريخي وجغرافي راسخ على الأرض التي نشأت عليها. فقد تأسستا على الاغتصاب والقهر والإبادة الشاملة لشعوب وحضارات أصيلة، ومن ثم عمدتا إلى تطويب المكان واغتصاب الجغرافية بأسماء أخرى. ولهذا السبب بالذات شكّلت وتشكل مسألة الهوية الجغرافية والتاريخية مأزقاً مؤرقاً على الدوام للعقل السياسي والأيديولوجي لكلا الكيانين، وفي العادة تتماثل ردود أفعالهما بالقسوة ذاتها إزاء أي تهديد محتمل من هذا القبيل.

تعدّ تركيا أول دولة مسلمة تعترف بإسرائيل سنة ١٩٤٩. وبعد هذا التاريخ كانت العلاقات السريّة المتطورة للغاية هي من السمات الخاصة

والمميزة لتحالفهما العميق، وتوّجت تلك العلاقات بمعاهدة ١٩٥٨/١٩٥٩ الدفاعية. وخلال حقبة السبعينات والثمانينات واصل الطرفان هذا التحالف واتفقا على التعاون الأمني والاستخباراتي لمراقبة الأوضاع في سوريا ولبنان. ومثّلت اتفاقية ١٩٩٦ للشراكة العسكرية ذروة العلاقات بين البلدين، وقد نصّت هذه الأخيرة على السماح للقوات الإسرائيلية باستخدام الأجواء والأراضي والمطارات التركية في عمليات تدريبية. كما أكدت على التعاون الاستخباراتي والتنسيق الأمني وعلى تبادل المعلومات عن سوريا ولبنان. وبالمقابل تعهدت إسرائيل بدعم تركيا أمنياً وتقنيّاً في محاربة حزب العمال، وتعهدت أيضاً بتقديم خبراتها التقنية والمعلوماتية في مجال الصناعات العسكرية لتطوير الطائرات المقاتلة التركية وتحديثها. وهكذا هدفت الاتفاقية الأخيرة، طبقاً لبيان وزارة الدفاع الإسرائيلية، إلى رصد الأخطار المشتركة التي تهدد أمن البلدين، ووضع دينامكية موحدة لمواجهة تلك الأخطار. وبدورها ذكرت حينها الإذاعة الإسرائيلية (أنّ تركيا بموجب اتفاقها العسكري مع إسرائيل قبلت تقديم تسهيلات للأخيرة تستطيع بموجبها نصب أجهزة تنصّت في أراضيها لرصد أي تحرك عسكري في المنطقة، خصوصاً من جانب سوريا، مما سيمكن الاستخبارات الإسرائيلية من القيام بأعمال التجسس وجمع المعلومات ولاسيما عن طريق التنصّت الإلكتروني على سوريا وإيران من داخل تركيا، وبالمقابل ستساعد إسرائيل تركيا في إقامة التجهيزات الإلكترونية على حدودها مع سوريا والعراق وإيران.

إزاء هذا الواقع الذي لا يفتقر إلى الكمال والمثالية في الشراكة، في التآلف والتحالف، يعلن السيد أردوغان سخطه الأخلاقي على الملأ في حالة خاصة من التناقض الصريح مع القواعد الاستراتيجية المعهودة للسياسة الخارجية التركية، ومن الخروج على أعرافها. وفي هذه الحالة لا يمكن الأخذ بهذا

الموقف الظاهر على أنه مجرد قناعة ذاتية تنطلق من اعتبارات أخلاقية مجردة وروحية وما إلى ذلك. مثلما يتعذر علينا إزاء الواقع القائم للسياسة التركية اعتباره تعبيراً حقيقياً وصادقاً عن تحوّلٍ سياسي عميق واستجابة للواجب الأخلاقي الذي يقتضيه هذا التحول.

إن موقفاً كهذا لا يعدو أن يكون سوى طقس رمزي واستعراضي للوصولية السياسية، التي تستهدف استثارة الإعجاب والتأثير العاطفي وانتزاع التقدير لدى الرأي العام الإسلامي. إنه بهذا يحاول خلق انطباع أخلاقي طيب عن السياسة التركية، التي تماهت إلى حدّ كبير مع المصالح الإسرائيلية. لكنه في الواقع انطباع زائف ومضلل لا يعكس الدوافع الحقيقية للسياسة ولا يتوافق مع أسسها الراسخة منذ عقود.

وبموازاة ذلك يوحي السيد أردوغان في موعظته الأخلاقية (جداً) وفي سلوكه السياسي بدور تركي جديد في العالم الإسلامي منافس للدور الإيراني المألوف، ويتطلع بحماسة إلى إسباغ نوع من القداسة الدينية على هذا الدور. وهنا يكتمل مشهد الرياء والخداع، الذي لن يستمر طويلاً بفضل تناقضه مع الطبيعة الأيديولوجية للدولة التركية بالذات ومع تطلعاتها الأوربية. التي تدحض تجريبياً تلك المزاعم الدينية المرهفة لديه والمثل الأخلاقية المعلنة، و تضمن بقاءها ودوامها بإيغالها في إقصاء الآخر، وهي لا تعبأ كثيراً بشرائع السماء أو بقيمها. إن موقف الدولة القومية التركية من شرائع الدين ونواميسه الأخلاقية مثل« موقف اليهودي من النواميس– كما يشير ماركس في الأيديولوجيا الألمانية– إنه ينتهكها بقدر ما يكون هذا الانتهاك ممكناً» وحيثما تعارضت هذه النواميس مع شروط وجودها وأسباب بقائها كدولة قومية. وهنا تتماثل مجدداً في وعيها مع الوعي الأخلاقي اليهودي.

# فوبيا السياسة التركية

تقوم العظمة الزائفة والمزعومة للدولة التركية على أوهام عديدة, ليس آخرها الاعتقاد الذاتي الذي ترسخ في الأذهان طوال قرن تقريباً، بأنها الأمة توأم الشمس. وبالفعل يروّج الجهاز الأيديولوجي للدولة الطورانية القناعة لدى الجميع بأن **الأمة التركية** هي من أعرق الأمم، لأنها انبثقت على مسرح التاريخ مع ولادة الشمس، واللغة التركية هي من أقدم اللغات التي نطق بها البشر، ولهذا لن تفنى أبداً، ولن تغدو مجرد رسم طالما أنّ الشمس تشرق ويدور في فلكها الأرض. إنها الأمة الثابتة ثبات الشمس، وعلى الأمم الأخرى أن تدور حولها حتى تستضيء بنورها، لأنها أصلاً انشقت عنها في البدء. وتختزل هذه الديماغوجية القومية بضع شعارات راسخة في الأذهان، تجدها في كل مكان اليوم، مثل (تركيا للأتراك وحدهم) و (كم أنت سعيد لأنك تركي) و (لا مكان لغير الأتراك على هذه الأرض)...الخ وتروّج الثقافة السياسية للأتراك لفكرة أن الترك أعظم أمة ظهرت على مسرح التاريخ، وقد اختارتها الأقدار لسعادة الأمم وللتسيّد عليها.

لا يزال **الدستور** التركي متخماً بمثل تلك الشعارات التي تكرّس تفوق العنصر التركي بصورة عابرة للتاريخ وبعبارات ميتافيزيقية، مثل (الوطن التركي الخالد) و (الدولة التركية المقدسة) و (الأمة التركية العظيمة). ويتسق هذا الفهم القومي للذات مع حاجتها السياسية والأيديولوجية لتأكيد وجودها بمواجهة الحقائق التاريخية الراسخة وواقع التعددية القومي القائم. ففي أثناء مناقشة دستور (١٩٦١) اعترف رئيس الوزراء آنذاك **جمال غورسيل** (ذو

أصول كوردية) قائلاً: إن تركيا يجب أن تكون موحدة للأتراك وحدهم... وإذا تخلينا عن هذه القناعة، فإنه لن يبقى في تركيا بعد مرور خمسين عاماً تركي واحد.

إن مثل تلك الأوهام الأيديولوجية وغيرها هي التي تقوّم الوعي القومي التركي، وبها تبرر الدولة القومية بقاءها وتسوغ ديمومتها. وهي تستند إلى تقاليد عريقة وممارسات راسخة من الاضطهاد والإنكار ونفي الآخر. كتب رئيس الوزراء **عصمت إينونو** (في الثلاثينات من القرن الفائت) عقب قمع الانتفاضة التي قادها **إحسان نوري باشا** قائلاً: إن للأمة التركية وحدها الحق في العيش في هذا البلد والمطالبة بحقوق قومية. وعلّق أحد وزرائه (**محمد عزت**) بالقول: إن هذا البلد هو وطن الأتراك ومن لم يكن من أصل تركي، فإن له في هذا البلد حقاً واحداً، هو أن يعيش عبداً.

لم تكف المؤسسة الأيديولوجية التركية، إلى يومنا هذا، عن ممارسة سياسات الإنكار بحق الأقليات القومية والدينية، بغرض تتريكها قسْراً، وتدمير خصائصها الثقافية، سواء بالعنف الرمزي أو بالإرهاب المادي. ولا تزال الدولة التركية تمارس الإرهاب والبطش، بتلك الوحشية التي ورثتها عن **السلطة العثمانية**، بحق الكورد بصورة مستمرة بهدف محو الوجود الكوردي. كما ورثت نظرة الاحتقار والدونية ذاتها، التي لا ترى في الكوردي في أحسن الأحوال إلا بشراً من الدرجة الثانية. ولا يزال الإعلان عن النفس في تركيا بأنك كوردي أمراً محفوفاً بالمخاطر. وإن أخطر تهمة وأيسرها يمكن أن توجهها **العدالة الأتاتوركية** اليوم لأي فرد، **هي** (تشجيع الدعاية الانفصالية) لمجرد الرغبة في تأكيد هويتك الثقافية أو القومية بإزاء سياسة **التتريك**.

التاريخ التركي هو تاريخ تكريس هيمنة عنصر عرقي واحد وتسلّطه- بالعنف والإكراه والبطش والإرهاب- على حساب التاريخ الحقيقي والواقعي للتنوع الثقافي والقومي الذي كان قائماً خلال ألفي عام مضى، قبل حضور هذا الأخير. ولا تزال تشغل الذهن التركي فكرة المحو الشامل للوجود الكوردي وسحقه متى ما أتيح له ذلك. ويشكل العداء للكورد حقيقة وجود الدولة التركية، وستظل تركيا الكمالية بحاجة دائمة إلى القضاء على كل ما هو كوردي وتدميره حتى تحتفظ بثقتها الذاتية وتثبت لنفسها أنها جديرة بالحياة دولة قومية بامتياز. إن القضاء على التطلع القومي للكورد، في كل زمان ومكان، هو الهاجس المركزي الذي يشغل بال كل سياسي تركي وأيديولوجي.

إنه الرّهاب المستديم الذي يلازم السياسة والأيديولوجية التركيتين أبداً. وقد حدث بنتيجة الكبت التاريخي الذي مارسه القوميون الطورانيون مع بدايات تأسيس الدولة القومية، بحق القوميات الأخرى، التي كانت ضمن تركة الرجل المريض، لاسيما الكورد والأرمن منهم. وانطلاقاً من تجربة النشأة القاسية لهذه الدولة، بعد أن استباحت الدول المنتصرة تلك التركة، فقد ورثت الدولة التركية القومية هذا الشعور في ممارساتها السياسية، وقد ترجم هذا الخوف في شكل ممارسات عنيفة وردّات فعل كان من أعراضها التدمير الشامل والتهجير القسري والمذابح بحق الأرمن والكورد، بخاصة في فترة العشرينات والثلاثينات من القرن المنصرم (شهدت كوردستان تركيا ١٧ انتفاضة بين الحربين العالميتين، قمعت جميعها بالحديد والنار).

لقد تقاسمت المؤسسة العسكرية التركية، بصفتها الذراع المادي للدولة، جميع تلك الأوهام الأيديولوجية وتشاركت معها في الهواجس العنصرية ذاتها، وقامت على إرث عميق من التفوق العنصري، وتمجيد العنف والقسوة بحق الآخرين، وتقديس الممارسات البربرية. فقد بلغت الصلفة الأيديولوجية والعنجهية العسكريتارية مبلغاً حدا بإحدى الصحف التركية إلى القول أثناء ثورة ١٩٢٥: إن المشكلة الكوردية تتلاشى في أية منطقة تصلها حراب الجيش التركي..

ثمة توتر شوفيني دائم، إذن، يقبع خلف سياسة الدولة التركية، مصدره عدم الأمان والقلق المستمر من كل ما هو كوردي، بشرياً وثقافياً وسياسياً. وتحت وطأة هذا الخوف المباشر، الذي يطاردها كظلها في كل آن، وبهدف التخلص منه، عمدت الدولة الطورانية إلى التسلط والعدوان بحق الكورد في كوردستان تركيا، وإلى تصدير أزمتها الذاتية خارجاً مرة بـ**غزو قبرص**– قامت القوات التركية في تموز ١٩٧٤ بغزو قبرص واحتلت شمالها الذي يشكل٣٧ بالمئة من أراضيها، وعمدت إلى التهجير القسري لحوالي ١٠٠ ألف يوناني بطريقة بربرية، وأقامت هناك جمهورية تركية مسخة لأقليتها العرقية– وأخرى باجتياح **كوردستان العراق**– اجتاحت القوات التركية ٢٤ مرة كوردستان العراق خلال العقدين والنصف الأخيرين– أو التحرش بجاراتها **اليونان، بلغاريا**...الخ.

تفصح ممارسات الدولة التركية عن خبراتها السياسية القاصرة في مواقف تتعلق، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، بالكورد والقضية الكوردية، وتظهر

معها خللاً فاضحاً ولامنطقياً في ادعاءاتها، التي تصل حدّ **الهذيان الشوفيني** على لسان ساستها، تعجز معها عن الاستمرار دون الوقوع في مفارقات مثيرة للسخط والاشمئزاز، لأنها عاجزة أصلاً عن إيجاد حل حقيقي لمشكلتها الداخلية، وهي دون القدرة على إزالة السبب الحقيقي لهذا الرّهاب، الذي يقضّ مضاجعها، ونعني المسألة الكوردية في كوردستان الشمالية. ومن هذا القبيل دعوة بعضٍ من صقور السياسة الطورانية أخيراً بعنجهية فائقة وطيش إلى جلب الزعيمين الكورديين، **الطالباني** و**البارزاني** مكبلين بالأغلال وإلقائهما في زنزانة إلى جانب عبد الله أوجلان.

ليس ثمة ضير من معاودة التأكيد، أنَّ أي تقسيم للعراق، ينبغي رفضه، لا من منطلق المداهنات الأخلاقية المجردة، وإنما من واقع المصلحة القومية للكورد ومستقبل قضيتهم في المنطقة. وهذا ما تدركه جيداً القيادة الكوردية، قد عززت من هذا الاتجاه في مواقفها المعلنة، من منطلق أن العراق الجديد هو الذي تعاقد على بنائه باختيار حرّ، سواء بسواء، الكورد والعرب معاً، دون إكراه أو إرغام أو إلحاق قسري. إن عراقاً قوياً يتكافأ فيه الكورد والعرب والبقية من القوميات، في الحقوق والواجبات والأدوار، هو أفضل للمصلحة القومية بما لا يقارن من كوردستان ضعيفة وهشّة في الوقت الراهن، وتتهددها على الدوام الرغبات غير الطيبة لدول الجوار، ومعرضة للاغتصاب في كل آن. إن عراقاً عادلاً وديموقراطياً، يتعزز فيه دور الكورد، سياسياً واقتصادياً واجتماعياً ويترسخ، وهذا شرط لا غنى عنه، يحتمل أن يكون في المستقبل القريب قاعدة صلبة للحركة القومية الكوردستانية, وهذا ما ترْقَبه تركيا بوجل وتخشاه، وتحاول جهد المستطاع أن تنسف إمكانات تحققه.

لقد تساءل الرئيس **البارزاني** أخيراً، ببداهة حديثه المعهودة ووضوحه، في سياق لقاء معه (**صحيفة ملليت التركية**) قائلاً: (كيف نفسر عداء تركيا لكوردستان العراق؟؟ ربما لأننا المشكلة الحقيقية لأنقرة، وليس حزب العمال الكوردستاني..). إن ما لا يفصح عنه القادة الأتراك في تهويلاتهم السياسية يقبع هنا، وعليه فإن الإجابة المتوقعة، التي يتعين عليهم الجهر بها، تبدو غير ضرورية بالنسبة إلينا. إن حالة الخوف المستمر والمزمن، الذي يعتري سياسات الدولة الطورانية، إزاء المتغيرات، التي تهدد حياتها بالخطر، كما تتوهم تركيا وساستها، يدفع الجميع إلى الطيش والرعونة في قراراتهم، وإلى سلوكيات قهرية. ومن هذا القبيل تصريح رئيس الوزراء أردوغان، بأنه سيقف ضد دولة كوردستان، حتى لو نشأت في الأرجنتين. وتلكم ليست سوى وسائل ذاتية، تصدرها الذات خارجاً، وتسقطها على الآخر. إنها ردّة فعل تعكس فشلها الداخلي المزمن في حلّ القضية القومية للكورد في تركيا حلاً واقعياً. فهل من المنطقي أن تجد حلّها خارجاً بالجنوح إلى مغامرة ما؟ هذا هو الحل الذي يتسلّط على عقول الساسة الأتراك وقادتهم في الوقت الراهن..

باتت الأيديولوجية **الطورانية- الكمالية** تعاني اليوم تصلّباً بيّناً في شرايين أفكارها. التي لم تعد تستجيب لروح العصر ومنطقه. والساسة الترك يضعون أنفسهم بمواجهة التاريخ والواقع ويصارعون روح العصر حينما يتشبثون بذهن أيديولوجي ينكر التواصل مع الآخر والاعتراف به، ويستخف بوجوده من موقع القوة المطلقة والرغبة بالتفوق والسيطرة عليه والاستبداد

بمصيره. إنها أيديولوجية القهر العرقي والاضطهاد والتعصب، التي تختزل المعرفة والحكمة في القوة، وتضع الإرادة الذاتية اللامعقولة بمواجهة التاريخ.

لقد حشرت تركيا نفسها في الزاوية بصورة كلية، وعوضاً عن أن ينجح حصارها للإقليم الكردي بالجيوش والتهديد والوعيد، فقد حاصرت نفسها بمخاوفها وأوهامها الأيديولوجية المضادة للتاريخ. وفرضت على نفسها عزلة قاتلة لن تتمكن من الفكاك منها مالم تتخلى عن الأوهام القومية الراسخة في العقل السياسي التركي، والتي تعدّ بمثابة وصايا السماء المقدسة بالنسبة إليها. إنها بحاجة إلى قفزة مميتة للتحرر من ذاتها ومن وضعها التاريخي المكرّس، ومن فوق الحواجز التي وضعتها لنفسها، وهي ألا تكون دولة للعنصر التركي فحسب، وإنما للجميع، وفي هذا موتها وحريتها، الذي يعني، بعبارة واحدة، ألا تكون دول قومية تركية فقط. فهل تتوصل إلى ممارسة ذلك؟

# ضرورة اليوتوبيا

يعد **الوعي اليوتوبي** إحدى السمات المميزة للثقافة الحديثة والمعاصرة. فتاريخه هو تاريخ الوضع الروحي للإنسان الحديث والمعاصر، كما هو تاريخ الإنسانية التي حشرت على الدوام مقاصدها الأثيرة المتفائلة بالمستقبل، التي لا يمكن استنفادها حتى آخرها، بهدف تخطي حاضرها القائم. إنه في العمق ينطوي على الإيمان بأن ثمة واقعاً أكثر كمالاً يمتد وراء الوضع القائم الذي يبدو ناقصاً من وجهة نظر الوعي اليوتوبي، وينكشف له خلال الحلم بوجوده الممكن عبر الثقة بالمستقبل والتفاؤل به. إن لحظة ولادة الفكر اليوتوبي تعود إلى عام ١٥١٦م، والمصطلح نفسه مستمد من **توماس مور**، الذي اتخذه عنواناً عند ولادة كتابه الشهير **(اليوتوبيا)** ليتحدث فيه عن المجتمع الأمثل والحكومة المثلى، ويقدم صورة متكاملة لعالم مثالي ممكن، تتلاشى فيه الشرور القائمة، وتتحقق فيه أحلام الإنسانية بالسلام والسعادة والعدل. ومع ذلك ربما كان بمقدورنا عدّ **أفلاطون** أول من دسّ جرثومة اليوتوبيا في الوعي الإنساني بكتابه الذائع الصيت **(الجمهورية)** وواصل تلميذه **أرسطو** هذا النهج في كتاب **(السياسة)**، وشاع عند الفلاسفة الإسلاميين ممثلاً بـكتاب **(آراء أهل المدينة الفاضلة)** لـ **الفارابي**. ولعل أبرز خلف لـ **توماس مور** على هذا الصعيد كان المفكر الإيطالي النهضوي **توماس كمبانيلا** ١٥٦٨-١٦٣٩، الذي نظّر في مؤلفه **(مدينة الشمس)** لمجتمع مثالي يتخطى عيوب المجتمع القائم ومثالب نظم الحكم التي عرفتها البشرية. وظلّ الخطاب اليوتوبي مستمراً في الأنساق

الفلسفية والسياسية والاجتماعية والأدبية حتى وقتنا هذا، ونشأ نوع من الرواية اليوتوبية عرفناها في أثار ج.ولز، **وألدو هكسلي**، وجورج أورويل. والأصل في كلمة Outopos يوناني وتعني (اللامكان)، وأصبحت تعني اليوم ضمن ما تعنيه الانفصال عن الواقع أونوع من الحلم أو الخيال اللاواقعي.

لأسباب قوية تسارع التاريخ في أواخر القرن الذي مضى، على نحو شهدنا فيه تحولاً أساسياً في سلوك الإنسان وموقفه، وكان من نتائجه أن ضيّع الاعتقاد بفكرة أن المستقبل يمكن أن يكون أفضل حالاً من الحاضر، وبدّد لديه كل أمل في مستقبل أجمل للإنسانية. من هنا تعالت الأصوات التي تشدقت بنهاية فكر اليوتوبيا والأيديولوجيا عموماً اللذين خسرا المعركة مع الواقع. فقد اتسمت هذه الحقبة بانهيار الرؤى وإتلاف الطموح، وآلت إلى إنهاك الروح اليوتوبية وموتها. ولربما كان كتاب **فوكوياما** **(الإنسان الأخير ونهاية التاريخ)** آخر ترتيلة رثاء بحق التاريخ واليوتوبيا قياساً إلى كتب حقب الأزمة السابقة. وربما هو نفسه كان آخر المشعوذين الذين لا يكتفون بتأبين الحلم، بل يدسّون معه كل أوزارهم وأفعالهم المشينة، إ' كانت دعوة غير مهذبة أخيرة لدفن الحلم الإنساني.

لا أحد لديه الآن كلمة جميلة وخيّرة بحق اليوتوبيا والوعي اليوتوبي ولم يحدث أن كانت ثمة جنازة دفنت بمثل هذا الإجماع من الشما' والاستهتار، ودون أدنى حزن ظاهر أو أسف، وبمثل تلك السرعة والر' المحمومة في التخلص من الجسد.

بموازاة ذلك شهدنا في كل مكان هذا الادعاء العنيف بالعودة إلى الواقعية والقناعات المتواضعة، التي لا تعوزها النـزعة" الكلبية"، وكان الحديث يجري عن نوع من الواقعية الفاسدة، التي تبرر واقعاً راكداً، غارقاً في تفسخه الذاتي، وتسلّم به. بات الطموح إلى فكرة العدالة فريسة سهلة للموت دون أن تجد من يمتلك الجرأة للدفاع عنها، وغدا الوعي خالياً من الرؤى والحلم والجسارة والمثالية، كل ما هو مطلوب هو إجراء نوع من التعديل في السلوك والتكيف مع ما هو قائم.

بات الراديكاليون خلعاء وفاسقين، فقد تبدد لديهم الثقة بالذات وانكمشت الروح المثالية، ولم يعودوا يصدقون أفكارهم، التي غذت فيما مضى الاعتقاد لديهم. أصبحوا مجردين من الخيال والإرادة وراحوا، بالمقابل، يحتفلون بحماسة زائدة بطغيان نموذج الواقعية الجديدة، بزعم أنه ليس ثمة بديل محتمل أفضل مما هو قائم. وغدت الدعوة لديهم إلى المساواة والعدالة والتكافؤ كالنفخ في نارٍ لن يتدفأ بها أحد في زمن الواقعية الباردة جداً، كما قيل. الأولوية القصوى راحت تمنح لأفكار المهادنة والتسويات والتسليم بالواقع. بموازاة ذلك كانت هنالك إعادة تأهيل مكثفة وتدريب لسلوك الإنسان، بحيث لا يعود قادراً على الطموح والحلم بالمستحيل، بإمكان مستقبل يخلو من التعسف والاستغلال واللاعقلانية، والحال يثبت أنه كي تكون واقعياً عن حق وجدارة ينبغي أن تطلب المستحيل.

إن الكفاءة في التخلي عن الصلابة المبدئية وإبداء الليونة إزاء المواقف الحدّية والقدرة على التكيف والانتهازية هي من السمات المميزة لحقبة ما بعد

الطوفان الثاني، إنها الرقصات الأكثر إثارة وشيوعاً لحفل ما بعد الانتصار. فقد تخلص المثقفون من مخزونهم الأخلاقي بيسر، ومن أفهوماتهم عن العدالة والحريّة والتـنوير. بلاغة الهدم بالجملة والتبرؤ من كل مسؤولية هي حكمة هذا الزمن الأثير وموعظته. قلة من المثقفين الخوارج فقط هم الذين وجدوا أنفسهم في الاتجاه المعاكس لما هو سائد وهذا حق، ومن هنا استطاعوا أن يثيروا إرباكاً في الموقف. دون ذلك بات الكل يتشارك الآن، من اليمين واليسار على السواء، في مقته الشديد لليوتوبيا والأيديولوجيا. ما يطغى على الموقف هو مشهد الشك والاختلاط والزيف.

تؤشر أزمة الواقعية النمطية المعلنة لإنهاك الروح وتفسخها. الواقعية التي تحطّ من الغايات السامية وترقى بالوسائل إلى مستوى المقاصد والغايات الإنسانية الوحيدة. إنها ببساطة تحتقر الحلم، تحط من مستوى الخيال ومعانيه المطلقة، وهذه الواقعية هي خرافة عصر بلا يوتوبيا, وقد نجح الكثيرون في التبشير بها لصالح هيمنة نموذج وحيد من الثقافة.

ليس ورثة ماركس فقط هم مَن خسروا من جراء فقدان الحلم. أكثر من ذلك فقد عنى هذا التخلي عن اليوتوبيا أن الإنسان بات عاجزاً تماماً عن تشكيل تاريخه الواقعي وتقرير مصيره بنفسه، وورث واقعاً هو دون وضع الإنسان الممكن والواجب أن يكون، وصار عليه الآن أن يواجه وضعاً لا يعترف له إلا بالحق في أن يكون كلبياً إلى أقصى الحدود.

كل الشواهد تؤكد استحالة استغناء الإنسان نهائياً عن الحلم واليوتوبيا، والوقوف عند واقع بعينه وزمن ليقول: هو ذا الكمال، ما دمنا عاجزين عن

القضاء على كل ما في الروح الإنسانية من نزوع نحو التجديد والكمال. وهذا النـزوع اللامتناهي نحو الكمال هو الذي يجعل الوعي عاجزاً على الدوام عن الاقتناع أو التوقف أو الركون إلى واقع بعينه، آملاً بأنه لابدّ أن يرقى إلى ذلك الكمال الأقصى، الذي يخاطبه بلغة الرجاء والحلم، على الرغم مما يعتريه أحياناً من شك وتردد وارتياب.

سيظل الواقع الإنساني، مهما تقدم، حقيقة غير ناجزة مكتفية بنفسها، مغلقة على ذاتها. فالعالم يظل ناقصاً من جهة طموح الإنسان، دون أن يحقق كفاية مقاصد الأخير اللامتناهية، إذ سرعان ما يجد الوعي الحر ثغرة في نسيج العالم القائم، ويجد نفسه مدعواً إلى التعالي على وضعه الاختباري المحدود، مؤمناً على نحو ضمني بإمكان عالم أكثر كمالاً يتجاوز النقص الموجود. فنراه يسلّط عليه نقداً قاسياً وينسب إليه كل تأخر وعجز ومحدودية، ممهداً بذلك لفكرة جديدة. هكذا هو الحال بالنسبة إلى الوعي اليوتوبي حين يؤمن بالتقدم المستمر واللامتناهي. والظاهر أن الوعي الإنساني لا يستطيع أن يتقبل ذاته حقاً وواقعه على أنه الكمال المطلق، إلا إذا استعان بصور التبرير لذاته وبتسويغ وجوده. ونفهم من ذلك أن هذا الوعي يظلّ قائماً على إيمان لامتناه بأنه في طريق مفتوح إلى كمال لايحدّه حدٌّ، وأنه صائر على نحو مستمر إلى التحكم بمصيره وبمستقبله.

إن عالماً أجمل وأفضل محتمل التحقق في زمن مقبل، يعدّ تعبيراً عن رغبة الإنسان إلى عالم مثالي. وتنطوي هذه الرغبة على نقد ورفض ونزوع نحو تخطي العالم القائم. إنه سعي إلى صياغة العالم على نحو يتفق وتلك

المقاصد الإنسانية. وهذه الثقافة، التي تخلع على العالم القائم تلك الأهمية من القدسية والأبدية وحتى المعقولية، بزعم استقالة فاعلية الحلم الإنساني، إنما تقع أسيرة لخرافة ووهم، هي خرافة عصر بلا يوتوبيا. وهؤلاء مهما حاولوا طرد فكرة اليوتوبيا من الوعي البشري، بزعم الواقعية العملية السائدة، فإن الحاجة إلى اليوتوبيا تظلّ قائمة في صميم الوجود الإنساني، ولا بدّ أن تعود إلى الثقافة بصورة من الصور، ولابدّ أن نشهد من جديد انبعاث الروح اليوتوبية التي تلاشت في حاضرنا الكئيب...

## إرهاب الشائعة
## ( من وجهة نظر الذاتية )

الشائعة قولٌ زائف ومشوّه يُراد به ابتداع صورة، أو مفهوم، أو حكم ما في وعي العموم، حتى يسود ويغدو أمراً واقعاً دون أن يكون كذلك بالفعل. إذ يسلب الوعي إرادة التفكير والفعل ويستبدّ به، فلا يعود قادراً على تقرير الأحكام الصحيحة والنقدية، فيستسلم ويتقبل، دون تمحيص، كل ما يَرد إليه، ويتخذ منها مبادئ أولية مسلمة بها ومنطقاً للحكم على جميع المسائل الأخرى. إن هالة الشائعة إذ تكلل رأس الفرد وتتسلط عليه، تسلب عنه الإرادة الذاتية والتفكير والثقة بالنفس، فلا يسعه تبرير وجوده وتقرير علاقته مع الآخرين إلا من خلالها، وكل ما يفعله لا يعدو أن يكون سوى استجابة غير حرّة وقسْرية للفكرة الشائعة التي تستبدّ بذهنه.

وهكذا فإن تضليل الوعي الذاتي بالأشياء والوقائع والذات هو جوهر الشائعة وغايتها الأولى، لكن سلب الإرادة الذاتية والسطو عليها هي الغاية العملية القصوى لكل قول شائع. فينشأ لديها ارتياب عميق في حقيقة وجودها، واضطراب قوي في الرؤية نحو نفسها. إذ تكرّس الشائعة صورة معممة أو موقفاً زائفاً مشفوعاً بنطاق من الخوف، بغرض شلّ الإرادة الذاتية، وجعل الكائن المتلقي هشّاً في داخله وسلبياً إلى أقصى حدّ. إنها تنطوي على قدر هائل من العنف الرمزي تجاه موضوعها، وعلى تشويه فائق، عميق وواسع، للحدث أو المشهد المراد السطو عليه. وهذا العنف هو الذي يدفع الوعي الذاتي إلى الوقوع في شرك وهم يستعبده ويتسلط عليه بقوة،

وهو الذي يحمل الوعي الذاتي على رؤية ذاته عبر ذلك الوهم فحسب، وقد غدا مرآة للذات، عاكساً لها على نحو خاص. وحينئذ تصبح مهمة الذات ودأبها التبرؤ من هذه الصورة المقلوبة أو المختلقة عنها، و الفكاك منها، واستعادة الذات الواقعية بإزاء الذات الشائعة أو المتخيلة والافتراضية، ويبرز إلحاح على تأكيد الذات الحقيقية وإثباتها كردّ فعل دفاعي نحو الصورة الشائعة والمزيفة، وبمواجهة الذات الاستعراضية.

تتخطى الشائعة حدود التمييز بين الحقيقي والزائف، وتعيد خلق الواقع على نحو متخيّل ومشوّه في الأذهان، لتتحول إلى وضع سائد بقوّة وملغّز بعنف. وهي تتوسل المؤثرات غير السوية، كالكذب والافتراء والتهويل لتحقيق مقاصدها. ففي صلب منطقها تقوم الرغبة في التشويه والتضليل بصياغة نتائجها وتقريرها، لأن رهانها بالذات هو تزييف الوقائع واختلاقها. وبهذا المعنى تكون الشائعة في أحد مظاهرها الجليّة نمطاً من التآمر على واقع ما أو على موقف إنساني بغرض إعادة خلقه على نحو مضاد لحقيقته الأصلية.

ينتمي إرهاب الشائعة، إلى حدّ ما، إلى النمط القديم من الإرهاب. لكن المطلوب فيه هو خلق الرعب والذعر واليأس لدى الموضوع، لا القضاء عليه، أي تدمير إرادة الحياة فيه، والبقاء عليه حيّاً. إذ بخلاف الإرهاب التقليدي يشترط هذا الطراز البقاء على موضوعه حيّاً دون إرادة. فإذا كان الأول يجعل من الجسد والسطح هدفاً له، فإن الثاني يتخذ من الروح والعوالم العميقة نطاقاً أساسياً لفعله. ثم إن الأخير لا يسعى إلى تحقيق ذلك عبر

الإفراط في استخدام الوسائل المادية، بل النفسية والمعنوية منها، لفرض الصورة التي يخشاها المرء ولا يريدها. فلا يكون حائذ هو هو، بل آخر ينوء تحت ثقل فكرة بغيضة ومزيفة مفروضة عليه، تحاصره وتلاحقه، تسحق روحه وتجعله هشّاً وعاجزاً. فالشائعة أشبه ما تكون بقناع حديدي صدئ يلزم وجه المرء فيغدو عاجزاً عن معرفة وجهه الحقيقي، إلا عندما يمسي قادراً على إزالة القناع وتفكيكه.

في كل الأحوال لا يمكن تبرير إرهاب الشائعة، من الناحية الأخلاقية، مهما كانت دوافعه وغاياته ووسائله. لأنه في الصميم ينطوي على الوصاية والإرغام والإكراه والخداع والمهانة للكائن البشري، الذي يسعى إلى تحقيق ذاته بطريقة حرّة، ويعامله كشيء خالٍ من الإرادة الخاصة. وبقول آخر كموضوع ومادة لأهداف وغايات هي أدنى قيمة من التصور الذي يحمله الإنسان عن نفسه ويسعى إلى تحقيقه. وعليه يتنكر هذا النمط من الإرهاب لكرامة الإنسان وحريته، أي يهينه في إنسانيته.

والفارق الآخر بين الإرهاب المادي التقليدي، الذي يستهدف كيان الشخص ووجوده المادي، وإرهاب الشائعة يبدو جلياً في العلاقة بين ذات الإرهاب وموضوعه. ففي الحالة الأولى يبدو موضوع الإرهاب في علاقة مباشرة ومواجهة مع الذات الممارسة للإرهاب عليه، والتي تكون ظاهرة للعيان وتكاد تكون مشخصة أمامه. والحال أن الذات المنتجة للإرهاب في الموقف الثاني تبدو ملتبسة وغامضة وشبحية بالنسبة إلى موضوعها، إذ تمارس فعلها عليه دون جلاء أو اتصال مباشر معه. ويبدو لنا أن الفعل

المنتج لإرهاب الشائعة يقتضي الخفاء والإبهام حتى يكون أكثر حيوية وتأثيراً. إذ ثمة ولع شيطاني بالتواري والخفاء لدى الذات المطلقة للشائعة، كي تحوّل موضوعها إلى مسخٍ مشوّه ومستعبَد، تابع لمشيئتها عن بعد، أنّى حلّ وكيفما مضى، فتجعله يائساً وفزعاً. وبخلاف الإرهاب التقليدي الذي يشترط هنا المكان المحدود كي يستبدّ بموضوعه ويستعبده، فإن إرهاب الشائعة يعوّل على السياقين، الزماني المفتوح والمكاني اللامحدد، فيلاحق موضوعه في هذا العالم وهو هائم على وجهه، لاهثاً تحت ثقل كابوس صورته المسخة، وباحثاً عن ذاته الحقيقة المفقودة، محاولاً الإمساك بها.

وبمقدار ما يكون الإرهاب التقليدي أكثر فجاجة وقسوة ومباشراً، نجد إرهاب الشائعة أشدّ ميلاً إلى الغموض والدهاء واللؤم والخبث والتعالي، لجهة إنتاج الفعل. إذ يتم استحضاره بإتقان في العوالم السحريّة المظلمة النائية إلى حدّ ما، كي يبدو للموضوع وكأن قدراً شيطانياً أو قوى خفية ما تلاحقه وتهدده في كل أوان، تستبد بمصيره وتحاصره من كل صوب وحدب.

لكن في أحوال عديدة، إذا كان الإرهاب التقليدي يفعل في الكتمان ويتمّ بصورة أنجع متخذاً طابعاً سرّياً لدى ممارسته على الفرد، فإن إرهاب الشائعة، على العكس من ذلك، يشترط الإشهار والإظهار والعلانية والشيوع حينما يمارس. إذ من دون الأخيرة لا يمكن للشائعة أن تسود وتنتشر، وبالتالي لا يجدي إرهابها. إن الإعلان أو الإشهار والانتشار هو شرط أول ورئيس لممارسة إرهاب الشائعة، وهي تشكل جوهر الفعل الشائعي، ومن ثم تطبع الإرهاب بطابع الشائعة، وتجعل مما هو شخصي وخاص ومحظور في

الموضوع أمراً عاماً في متناول الجميع، مصحوباً بهالات الكذب والتضليل والافتراء، مدنساً بأكثر الأفعال دهاءً ولؤماً. لأن الغرض من ممارسته أصلاً هو إشهار الموضوع على نحو مشوّه وزائف. وبهذا المعنى تنتمي الشائعة إلى ذلك النوع من الثقافات والعقائد البدائية التي تسمى (**بالثقافة القاتلة**) والتي يؤدي، في أحوال كثيرة، الجهر بها وفضحها على الملأ إلى هلاك موضوعها.

إن الذي يغذي الشائعة ويكرّسها، هو وجود موقف هشّ ورخوٍ في العلاقات بين البشر قابل لانتشارها وشيوعها سطحاً وعمقاً. إذ يسود الهلع وفقدان الثقة واليأس على نطاق واسع. فتستثار عندئذ القوى الهائلة للشائعة، التي تعري المرء وسط إعصار مرعب وجارف من التصورات والأحكام المزيفة والأفكار الأكثر اتصافاً بالتضليل والإثارة. وتحت تأثير الصورة الشائعة، والأفكار المحرفة والمشوهة، لا يعود الفرد قادراً على الحكم الموضوعي، أو مؤسساً لموقف صحيح إزاء الآخرين، إذ يتصدع لديه نظام القيم وتختل لمصلحة الرؤية التي تتسلط عليه. وهي أساساً صورة ذاتية مقلوبة أو معكوسة لما هو شائع عنه. يسعى من خلالها إلى الردّ على تلك وإثبات نقيضها، وإن يكن بصورة محرفة أيضاً.

## جدل الإرهاب

الإرهاب، جنون بشري، مرعب وقبيح، طموح دائم لخلق الذعر، رغبة كارثية جامحة لانفلات العنف من عقاله، تمييع للمقاومة والرفض الإيجابي. امتداد لغرائز الموت والدمار وشيوعها، له هدف محدد هو تدمير وعي الإنسان، قتل شعوره وإتلاف إرادته. ولسان حال الإرهابي يقول: أنا أقتل، إذاً أنا موجود، إذ يرى أنه ليس بالإمكان الردّ على الموت إلا بموت معادل له أو أقوى وأفظع. بالنتيجة يدمّر الإرهاب بعضاً ويسحقه، يقوّي ويمكن بعضاً آخرَ من التسلط والطغيان.

تغذي الإرهابَ شهيةُ السيطرة والتدمير، وهو يورث الكراهية والتعصب والأحقاد والمصائب، فلا يعود الحوار ممكناً مع انتشاره واتساعه. إنه يعصف بالحوار ويجتث جذور التسامح الإنساني ويقتلهما، يقوّض التفكير العقلاني ويلغيه. فهو يضع العنف فوق العقل، والتدمير والخراب فوق البناء والعمل، ويضع الرعب على أنقاض السلام والطمأنينة، ويفرض العبثية بديلاً عن القصدية الواعية، فالإرهاب يمثل جنون الفكر، وهذا هو روحه وجوهره الحقيقي. إنه كوسيلة يبرر القسوة والخديعة والنهب والخراب والاجتياح، التي هي إبداعاته الحقيقية في الوقت نفسه.

الإرهاب عنف بالإمكان وكارثة بالفعل، وإذا ما قورن بالمقاومة، فإنه كالتدمير إذا ما قورن بالبناء، كالقوة العبثية إذا قورنت بالعمل القصدي، كالإفساد إذا ما قورن بالإصلاح. وهذا الفارق يعكس النزاع الأبدي بين **الإيتوس** Ethos (دواعي الروح والمقاصد الأخلاقية)، **والكراتوس** Kratos (القوة والتطلع إلى السيطرة والاستبداد).

لعل السبب إلى فهم طبيعة الإرهاب لا ينتهي عند حد معرفة البادئ بالهجوم، على أنه الأظلم، فلا أهمية لذلك، وإنما يمتد إلى معرفة أسباب العنف السائد وأهدافه وأدواته، السياسية والاقتصادية المعلنة وغير المعلنة. وكذلك توضيح الظروف الاجتماعية والتاريخية التي استثارته ودور القوى الاجتماعية، التي تقبع خلف هذا العنف، وأيضاً يمتد إلى اكتشاف الجذور الثقافية العميقة له. إن كلمة الإرهاب تخلو من كل معنى دون تحديد مقاصده وطبيعة أهدافه، ودون معرفة دور القوى الاجتماعية التي تنتجه وتبرره كوسيلة، وبكلمة دون تعيّنه سياسياً وتاريخياً. الحديث يدور هنا حول الشروط الموضوعية، التي أوجدت مثل هذا المناخ الملائم لولادة العنف - إذ إن للإرهاب علاقة مباشرة بالوضع القاسي والعنف لولادته - ولا يتعلق بحسن أو بسوء نيّة هذا الطرف أو ذاك.

إن الغاية القصوى من هذه المناقشة لا تكمن في الحيلولة دوت تفاقم العنف فحسب، وإنما أيضاً في اكتشاف الجذور العميقة له، وفي استغلال الوضع الناجم عن ذلك بإيجاد دينامية للخروج من هيمنته واتساعه وتحقيق التقدم الحر والازدهار المادي والروحي. وصولاً إلى خلق وسيادة قيم إنسانية بديلة عن قيم العنف والقمع والرعب.

ما السبيل إذن إلى فهم أسباب الشيوع المفرط للعنف في حياتنا المعاصرة وطبيعته، الذي بلغ من الوضوح في فرض منطقه كأحد ثوابت الحياة السياسية العالمية الراهنة؟... إن توضيح طابع العنف والعنف المضاد والتمييز بينهما هو المقدمة الرئيسة لأجل تحديد الموقف الصحيح

من الإرهاب، ومن الضرورة بمكان في أحوال العنف القائم بين مختلف الأطراف، التمييز كذلك بين الأشكال والدوافع المتخلفة والرجعية للعنف المضاد، وبين الأشكال والدوافع الحديثة للعنف الذي يهدف إلى التسلط والإكراه والهيمنة. في مثل هذه الحالة نجد أن العنف المضاد لا يتناقض في الأصل والمنشأ مع العنف السائد الذي تحتكره جهة ما، وإنما هو استمرار مباشر، طبيعي وحتمي له، فالإرهاب المضاد ليس أكثر حضوراً وعبثية من الإرهاب المهيمن والسائد ولا أقل ضرورة. وينبغي أن نكون على حذر فلا نظن أن الإرهاب المضاد يمكن أن يوجد، منطقياً وتاريخياً، من دون الإرهاب السائد. إن كليهما يعبران عن هوية تاريخية واحدة أو وضع تاريخي مشترك، يشترط أحدهما الآخر، على الرغم من التمايز القائم بينهما في القدرة والكفاءة والفارق المعلن في أدواتهما وأهدافهما. وعليه نستنتج أن العنف والعنف المضاد، الإرهاب والإرهاب المضاد هما الشيء نفسه، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن ندين طرفاً من أطراف المعادلة، دون أن ننـزلق في تبرير إرهاب الحدّ الآخر ونسوّغه.

إذن ثمة سيرورة مزدوجة الطابع للإرهاب، سيرورة الإرهاب المهيمن والمحتكر لمصادر العنف والثروة والسلطة. وسيرورة الإرهاب المضاد، الذي ينـزع إلى سلب الإرهاب السائدِ مصادرَ قوّتِه كلّها وموارده التي تضمن له السيادة باسم أفكار الحق والعدل والجهاد، إذ يقوم على استغلال الكراهية والحقد الناجمين عن الشعور بالغبن لدى المقهورين واليأس المتنامي لديهم، كما يشير **جان بودريارد**، لتبرير عنفه وغيظه المدمر. ويمثل الاختلال في الأدوار بين السيرورتين السمة المميزة والصارخة للعنف السائد في العالم.

من جانب آخر ينبغي التمييز والفصل بين الشكلين السابقين للعنف وبين العنف المضاد، الذي يمثل موقف الرفض للاستلاب السياسي والاقتصادي، ويهدف إلى وضع حد لتعسف الاحتكار الشامل، والتهميش شبه المطلق، وإلى رفع الغبن الناجم عن ذلك والانعتاق. إنه شكل من أشكال المقاومة للعنف السائد وردّ على القمع وأنماط السيطرة المادية والهيمنة، التي تفرضها سلطة ما. وهذا الشكل من العنف المضاد هو الذي عدّ تاريخياً الأسلوب المشروع، القانوني والعادل، العظيم فعلاً بين مختلف أشكال العنف الذي عرفته البشرية. فالعنف يبدو حقاً وعادلاً متى ما أصبح ضرورياً للانعتاق، بسبب وجود طغيان مستديم وتفاوت يستند أساساً إلى احتكار العنف كوسيلة. هذه الضرورة تفرض نفسها على الوضع الدولي والإنساني الراهنين، بسبب وجود هذا الطغيان بالذات وحالة الاسترقاق الجديدة. فالنظام العالمي الراهن مسكون بالعنف ومتحقق به لأنه مسكون بهاجس السيطرة وبالدوافع العميقة للربح والهيمنة، ولا يمكن تجاهل ذلك في الأحوال المطلقة. ولو كان الإرهاب غير موجودٍ لابتكره هذا النظام السائد ابتكاراً، بوعي منه أو دون وعي. إن الوضع العالمي، بما ينطوي عليه من أزمات وتناقضات مستعصية، هو الذي أوجد هذا المولود المشوّه واللقيط بحسب تعبير بودريارد.

هكذا يمكن الإقرار بجدارة العنف المضاد وضرورته، الذي يستهدف إعادة التوازن والتكافؤ في العلاقات بين الجماعات المختلفة والدول والشعوب. وليس بالإمكان إنكار الحق الإيجابي لدى مختلف المجمعات الإنسانية وبخاصة المقهورة في الدفاع عن حريتها ومصالحها. وفي استخدام العنف

المقاوم للعنف السائد من أجل الإطاحة به وكسر طوق الهيمنة والاستبداد، وهو نتيجة لازمة وبدهية لطبيعته التاريخية. لكن قلب الأدوار في النظام الدولي الجديد، جعل من هذا الحق" إرهاباً" وهو ببساطة التعبير الأكثر رواجاً، الذي تستخدمه دوائر الهيمنة بغرض إطلاقه على كل تحرك ينـزع إلى رفض الهيمنة والخروج على سطوتها، وهو في الوقت نفسه تبرير للعنف الذي تحتكره في نفسها وإخفاء له. لقد باتت كلمة" الإرهاب" أحد رهانات الإعلام السياسي المعاصر، الذي ينتج خلال كل أشكال التضليل والتشويه بحق الحركات الرافضة للابتزاز السياسي والاجتماعي.

في عموم الأحوال فإن إزالة العنف المضاد تبدو مستحيلة. دون إلغاء سطوة احتكار القوة والعنف والثروة، دون الحدّ من التفاوت والقضاء على التوازن المفقود في العلاقات والأدوار. ونستطيع أن نتكهن بنوع من الجزم، إنه يستحيل التخلص من العنف المضاد دون القضاء على العنف السائد والمسيطر وأشكال الاستبداد السياسي والاجتماعي والتفاوت في الثروة المادية والاجتماعية والمعرفية. وبكلمة: دون القضاء على الوضع الذي انبثق عنه الإرهاب والإرهاب المضاد الذي يتسم في وصف لـ **بول هيرست**" بمرض نقص الآمال المفرط".

إن الهيمنة العسكرية والاحتكار الاقتصادي لابدّ أن يؤديا حتماً إلى خلق عنف مضاد. من ذلك أن استغلال اقتصاديات الأمم الأخرى والاستيلاء على مواردها، نهب ثرواتها، احتكار التقنية العالية لوسائل العنف، الرقابة السياسية التي تمارسها دولة ما، والضغط المماثل الذي تحتكره بغرض فرض وجهة نظرها على العالم، الخراب المادي والروحي الناجمين عن ذلك،

تبديد الاستقلال السياسي لشعوب بكاملها وإتلاف إرادتها الحرة، تشويه استاتيكا مجتمعاتها المحلية وثقافتها، وتحويل كل ما هو روحي، جمالي وأخلاقي لديها إلى ما هو مادي وشيئي، بحيث تغدو السلعة هي الهوية الوحيدة لمجموعات بشرية بكاملها. والقضاء على تطلعاتها الإنسانية النبيلة والتحكم بمصائرها، كل ذلك وما يترتب عليه من آفاق مسدودة أمامها لا بدّ من أن يولّد عنفاً ورفضاً قوياً مضاداً، فالحروب وأشكال العنف المتنوعة تبدو حتمية مادام النظام الدولي الراهن ينطوي على أدوار غير متكافئة بين الدول والشعوب والكتل البشرية.

عندما نتحدث عن الإرهاب عموماً، بأنه وحدة الإرهاب المهيمن والإرهاب المضاد، فيجب الانتباه إلى أننا بصدد بنية سياسية تاريخية واحدة وحدة عينية. وطبقاً للحالة الأولى، فإنهما يتحدّان معاً في الآن مع احتفاظهما بتصارعهما وتنازعهما كأمر جوهري لوجود الطرفين سواء بسواء، في سياق وضع دول يتسم بالاختلال في موازين القوى. وفي الأدوار والمصالح، وهبوط المساهمة السياسية والاقتصادية والثقافية لمجموعات بشرية وكتل باتت مهمشة إلى حد كبير، وبالمقابل استبداد القطب الواحد وطغيانه السياسي واستئثاره. وفيما كان العنف والعنف المضاد يبدوان منقسمين بوضوح ومنفصلين في حقبة الحرب الباردة وتعدد الأقطاب، حيث كان كل طرف يسبغ على حروبه المعلنة وغير المعلنة صفتي العدالة والشرعية ويسلبها عن الآخر، بات القطب الواحد الآن يحتكر الشرعية في سياساته وحروبه بحيث يسهل عليه أن يوصم بكل صلف أيّ موقف صادر عن طرف ما بـ"بالإرهاب" والخروج على الشرعية الدولية والعدالة. وراح يمنح نفسه حق إدارة العالم - كيفما شاء - ليس سياسياً واقتصادياً فحسب بل أخلاقياً أيضاً.

لقد كان من نتائج غياب ثنائية مراكز القوى وتعدديتها، أن حوّل مفاهيم الأمن والسلم، التحرر، الحق، الديمقراطية، الشرعية، إلى مستوى الأقانيم الوهمية في ظل النظام العالمي، النمطي الاتجاه، يطرحها أنّا شاء وكيفما شاء. وفي أحوال كثيرة لم تعدّ الديمقراطية ومطالب حقوق الإنسان والسلم سوى نفاق إعلامي مجرد لتغطية مآرب سياسية واقتصادية، ولإخفاء طابع الأخيرة المضاد للديمقراطية والسلم.

لقد استحالت إلى مجرد مفاهيم دعائية، بل قل إنها أمست خرافة أسيرة لسلطة القوة والتقنية وخاضعة إلى حدّ كبير لتوجهات الأجهزة السياسية والمؤسسات الاقتصادية والعسكرية لنظام عالمي يرزح تحت عبء مصالح الرأسمال المعولم الذي يؤلف جوهره الحقيقي. إن قيم الربح هي التي تلهم هذا الخطاب السياسي المعلن وهو يكفّ عن كونه خطاباً ديمقراطياً حينما تبدو مصالح رأس المال الفعلية مهددة فتتحول عندئذ مطالب حقوق الإنسان والديمقراطية لديه إلى مصادرة دوغمائية وسياسية، يفرغها من مضمونها الحقيقي على صعيد الممارسة، وتصبح مجرد وسيلة للتلاعب السياسي.

الديمقراطية والحقوق الإنسانية لا تمنح وهي كذلك لا تفرض، على الرغم من **بعدها** الكوني وضرورتها الإنسانية، وليست مقصورة البتة على هذه الجهة أو تلك. فإذا كان لطرف وحيد الحريّة في اتخاذ القرارات السياسية بهذا الشأن على الصعيد الدولي، والحق في فرض سطوته بالقوة والتدخل، أيّاً كانت نتائج ذلك على النفع البشري العام، فإن مثل هذا التنظيم للوضع

البشري، لابدّ أن يؤدي إلى خلق عنف مضاد وفوضى شاملين، وإلى مزيد من التدهور، وفي ظل الشروط الاقتصادية والعسكرية، التي تضمن بقاءه قوة وحيدة سائدة، وتكرس من تفوقه وطغيانه، ويحكم على الآخرين بالعجز والهمود والتخلف والعزل، في ظل مثل هذا التوازن الهزيل القائم على العنف يبقى التهديد قائماً وإن كان ممكناً أن يتخذ هذا الإرهاب المضاد أشكالاً أخرى متنوعة.

الثقافة، التي أفرزها الرأسمال المعولم، شرعت تتجه الآن إلى الوحدة والتنميط والتسليع، تلغي التنوع وتمحوه، بأن تجري تطابقاً بين مفاهيم العدل، الشرعية والديمقراطية وبين مصالحها الخاصة، التي هي مصالح السوق، وبالمقابل تقيم تعارضاً بين مصالح الأغلبية من جهة ومصالح الأقلية وتعمقه. فالرأسمالية بالغة المهارة في تقديم مصالحها الخاصة مبلغاً جعلها تطغى على أشدّ القيم البشرية عدالة وسمواً.

والحق أنه ليس للديمقراطية والسلم الاجتماعي والحقوق الإنسانية من وجود خارج هذا الإقرار بتعدد المصالح والمعتقدات والآراء والتطلعات والخيارات المتنوعة وشرعيتها، وضمان كل ذلك على أنه جزء لا يتجزأ من طبيعة النظام العالمي الجديد، لا على أنه جزء ملحق بالصفقات السياسية التي تتم عادة وراء الكواليس وتخضع في الغالب لرغبات القوى المهيمنة.

احتكار العنف والثروة والثقافة، كل ذلك يدمر الثقافة، ولا ينجم عنه إلا التعسف بحقوق الآخرين. إذ كلما احتكرت جهة ما سلطة العنف باسم ثقافة بعينها ووفق مصالح محددة، فرضت علاقة مباشرة بين قيم الثقافة وتلك المصالح الذاتية وكرستها بشريعة، لا يبدو من خيار لها إلا القوة والعنف،

فعندما يتماهى العنف مع الرغبة في الطغيان وفي استمرار الهيمنة، يغدو حالئذ غاية في ذاته وهذا هو الإرهاب بعينه. في حين أن هذا العنف لا يعدو كونه وسيلة في حالة العنف المضاد لأنه يستهدف العدل ورفع الغبن والطغيان والحدّ منهما، وليس له من غاية أخرى غير ذلك. وهكذا تبدو الديمقراطية مستحيلة في ظل تنظيم العالم وفق منطق احتكار القوة أو الثروة أو الثقافة وسلب كل ذلك عن الآخرين.

إن إعلان الحرب وممارسة العنف بزعم الدفاع عن السلم العالمي والديمقراطية في ظل هيمنة القطب الواحد، وفي قول آخر" إن تشكيل سلام النظام الدولي الجديد على قاعدة مكافحة الإرهاب واستئثار حق فعل ذلك، هو خرافة تتناسب وعالماً يحتشد بالأوهام الزائفة، بل قل: هو الكذبة الرئيسة للنظام الرأسمالي المعولم. لكنه ليس كذباً مماثلاً في مطلق الأحوال، عندما يكون العنف وسيلة لا غاية تتماهى مع المصالح الذاتية في الهيمنة، كذلك الأمر مع الكفاح المضاد الذي تعلنه الجماعات المسحوقة والشعوب المضطهدة، التي تتطلع إلى الانعتاق والمساواة. في الحالة الأولى يعني ضمان الهيمنة وخلق المناخ الملائم للابتزاز المادي والمعنوي، واستمرار التفاوت على المستوى الدولية وتأبيدهما. في الحالة الأخيرة يمثل العنف المضاد موقف الرفض للوضع القائم الذي يؤبّد القهر والاستغلال.

على هذا النحو تجعل الرأسمالية المعولمة من الديمقراطية والسلام وهماً من الأوهام الكثيرة التي راجت، إنها تهدف إلى التغطية على الأزمات الاجتماعية والسياسية والتناقضات الجديدة، ودفعها إلى الوراء وإخفاء أشكال الاستغلال وأنماط الهيمنة وتلطيفها.

الرأسمالية المعولمة تحلّ العنف ومنطق القوّة محل قوة منطق الحق، وتجعل من استخدام العنف الوسيلة الرئيسة لفرض مصالحها وحقاً خاصاً ومقدساً بالنسبة إليها، وتجعل منه غاية لأنها تماهي بين استمرار هيمنتها وديمومة هذا العنف، وهي تستحضر الآن من باطن التاريخ وأعماقه كل العنف الممكن، الذي يستحيل إلى تدمير شامل وهذه ميزته، أنه يفوق بما لا يقاس أي عنف جزئي تاريخي سابق، علاوة على أن العنف الجديد المعاصر يضيف إلى القدرة على الظلم والطغيان، النـزعة إلى الإذلال.

وثمة طابع آخر يتسم به هذا العنف ناشئ عن التناقض بين القدرة التدميرية الهائلة لتصدير العنف الذي تحتكره دولة ما، والطابع اللاعقلاني والدموي للرفض الذي تبديه بعض الجماعات المتطرفة، التي ترى أنه ليس بالإمكان الرد على هذا العنف السائد إلا بعنف مكافئ أو فائق له. فكلما سعت تلك الدولة إلى الهيمنة وممارسة الرقابة الشاملة والوصاية السياسية على المصائر البشرية، تنوع الرفض وازدادت الفوضى.

ما يسمى بـ " الإرهاب" ضد الغرب الرأسمالي والولايات المتحدة، وإن يكن يمثل رفضاً محبطاً وشاذاً، منحرفاً ومتطرفاً، يعدّ حرباً انتقامية تخاض بصورة مدمرة ضد الاستقرار السياسي والاقتصادي لنظام القطب الواحد، بيد أنه يمثل ردة فعل ليست متكافئة في مواجهة احتكار العنف والقوة من جانب القطب الواحد، ونزعته إلى التسلط والهيمنة، ردة فعل على التهميش والضعف بمواجهة استبداد المركز وغطرسته.

فهذا العنف وإن يكن متطرفاً ومشوّهاً ودموياً إلى حدّ كبير، مثلما كان الحال في أحداث أيلول، إلا أنه في جانب كبير منه يعرب عن رفض عبثي من

نوع ما للتبعية المفروضة والقهر وعدم التوازن والتكافؤ في العلاقات والأدوار. إن ضرب البرجين في جانبه الرمزي كان موجهاً أساساً ضد عجرفة القوة والهيمنة، ضد تناسقهما وتماديهما، كما يقول **بودريارد**, ضد جبروت حضورهما العنيف، ضد اليقين العميق بالتسيّد والطغيان لديهما، ضد رمزية القوّة المالية والمعرفية والسياسية واحتكارها. فما لم يكن ممكناً حدوثه أو حتى تصوّره حدث بابتكار إرهابي يضاهي في قوّة وزخم الشرّ الذي مثله واقع الهيمنة وسطوتها، إذ مثّل حقاً امتداداً لواقعها ومجدداً لمنطقها ومواصلاً لها.

وبالفعل تمكن الملاحظة، من موقع آخر، أثر السياسات الغربية، **والأمريكية** على نحو خاص، وإسهامهما الرئيس في نشوء جميع الحركات الجهادية. فقد وصف ذات يوم الرئيس الأمريكي الأسبق **رونالد ريغان** رموز **طالبان**– أصبحوا إرهابيين فيما بعد– الذين دعاهم حينها إلى البيت الأبيض، بالنظراء الأخلاقيين جداً لـ**الآباء الأمريكيين المؤسسين**. وقد وصف **صادق العظم** هذا النمط الجهادي من الحركات الإسلامية بـ **فرانكشتاين الجهادي**، الذي رعته الولايات المتحدة وغذّته بعناية واستخدمته لمآربها السياسية في وقت من الأوقات. وبات الآن يوجه فجأة مهاراته المميتة والمدمرة ضد أسياده وساسته، والمتلاعبين به، أو كما يقول المثل **العربي**، فقد انقلب السحر على الساحر.

الخلاصة، ليس ثمة جدوى كبيرة من الأحاديث عن الديمقراطية والسلام وحقوق الإنسان فهذه لا تعدو كونها خرافة في ظل شروط التفاوت الهائل في

الثروات والأدوار, وفي توزيع الموارد, وبخاصة في امتلاك وسائل القوة والعنف واحتكارهما. من هنا تبدو الدعوة إلى المساواة والتوازن بين الأمم والجماعات في الحقوق والأدوار على النطاق الدولي ملحة أكثر من ذي قبل. إن إعادة تنظيم الحياة السياسية على هذا المستوى، على نحو يقود إلى أنسنة العلاقات الدولية، عبر منح الفرص المتكافئة في الأدوار لمختلف الشعوب، والاشتراك العادل في الثروات المادية والمعنوية، من غير أن تقوم دولة قوية بعينها، مستبدة، بإرغام الآخرين على النظر إلى مصالحها الخاصة على أنها مصلحة الكل الوحيدة ومبدأ الخير والسلم العالميين، هو ما يجعل الفقر والتبعية والتسول والتخلف والصراعات مستحيلة على الصعيد العالمي، والازدهار والحريات والتقدم ممكنة. فبدون تنظيم العلاقات والعمل والأدوار بين الأمم والدول تنظيماً متكافئاً وديمقراطياً فعلاً، يستحيل القضاء على الجذور العميقة للإرهاب والعنف وانتفائها.

إن الديمقراطية على الصعيد العالمي، وأنسنة العلاقات الدولية ترتكزان على الاعتراف بالإرادات الحرة والخيارات المستقلة للشعوب، عبر الإسهام العادل لها والاشتراك المتوازن في الثروات المادية والروحية للبشرية، من غير تعسف للطرف الأقوى، إذ ينبغي أن تتمتع كل الجماعات والأطراف بالحريّة ذاتها في تقرير مصائرها السياسية والاجتماعية. وأخيراً، فإن التحولات السياسية والاجتماعية على الصعيد الدولي باتجاه ديمقراطي وإنساني حقاً، لا يمكنها بأية حال من الأحوال، وأيّاً تكن الظروف العالمية، أن تطغى على مطلب العدالة الاجتماعية في توزيع الثروات والمساواة في الحقوق بين الأفراد على المستوى القومي، التي تبدو ضرورتها الآن أكثر قوة من ذي قبل.

## ما التسامح؟

يتسم (إعلان مبادئ التسامح) الذي أعلنته منظمة اليونسكو( موسكو-١٩٩٥) بأنه يتخطى الدلالة الدينية المألوفة أو الأخلاقية لمفهوم التسامح. إذ لم يعد التسامح مجرد التزام أخلاقي فحسب, وإنما حاجة سياسية وحقوقية تهدف إلى الاعتراف بالحقوق العالمية للإنسان وإلى ضمان الحريات الأساسية للآخر.

لقد غدا الوضع الإنساني المعاصر, عموماً, محكوماً بالتعايش والنزاع في الوقت نفسه, وهو الوضع الذي يقتضي مقداراً كبيراً من التسامح. ففي المجتمعات المتعددة الثقافات, التي تحفل بالاختلاف في أنماط المعيشة والتفكير, وتنطوي على تنوع كبير في الآراء والعقائد, يحتل مفهوم التسامح أهمية مركزية. إذ لامعنى للتسامح في أوضاع المماثلة والنمطية في الأفكار والعقائد. من هنا يؤكد **راينر فورست** في كتابه( التسامح في النزاع) على الارتباط العضوي بين **التسامح والتنازع**, مشيراً إلى أن التسامح ينبثق عن التنازع ويولد من رحم النزاعات البشرية.

لا يمكن عدّ التسامح قيمة أخلاقية مجردة ومطلقة, منفصلة عن التاريخ والتطور. وهو ليس مجرد مبدأ يرنو من خلاله الإنسان إلى التعالي على تناقضات الواقع القائم، وإنما يتوقف معناه على ثقافة العصر السائدة, وعلى علاقاته الفعلية. وإذا ما فصلنا مفهوم التسامح عن سياقه التاريخي وعزونا إليه وجوداً مستقلاً عن التاريخ فإن من شأن ذلك أن يفقده كل قيمة إنسانية وعملية.

لم يرقَ مفهوم التسامح إلى مستوى المفاهيم الفلسفية المتماسكة إلا في إطار الصراع بين فكر الأنوار والكنيسة المسيحية خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر. ولكنه قبل هذا الزمن بكثير كان موضوعاً للتأملات الفلسفية والوصايا الدينية والأخلاقية. إن مقولة **سقراط** الذائعة (إني أعرف شيئاً واحداً هو أني لا أعرف شيئاً) تكرّس لوعي التسامح عبر إقرار عميق بالتواضع العقلي, الذي يحتمل القبول برأي الآخر والاختلاف معه في آن. وكذلك الأمر مع **الإمام الشافعي** الذي شاع عنه قوله (رأيي صواب يحتمل الخطأ, ورأيك خطأ يحتمل الصواب) لكن الأكثر جرأة ووضوحاً هو قولٌ ينسب إلى الإمام **جعفر الصادق** يرفض فيه التعصب بحسم أخلاقي ومعرفي لامتناه, يقول: (التعصب حتى للحق خطيئة). في الخطاب الفلسفي المعاصر رسخ **كارل بوبر** مبدأ ( اللاعصمة من الخطأ) الذي أكدّ من خلاله على نسبية الحقيقة من وجهة نظر أبستيمية. ومن منظور أخلاقي أقرّ بضرورة الاختلاف ومشروعيته.

مجّد **فولتير** الاختلاف والتسامح من خلال جملته المشهورة (قد لا أتفق معك, ولكني سوف أدفع دمي ثمناً لحقك في الكلام) وبخلاف الأخير تحدّث الفيلسوف الألماني **عمانوئيل كانط** عن الوقع المتعجرف لكلمة( التسامح). وبالمثل كان **غوته** يعدّ التسامح مهانة. ويرى أن التسامح ينبغي أن يكون مؤقتاً وإلى حين, وأن يؤدي إلى **الاعتراف** في نهاية المطاف.

كان الألماني الأشد راديكالية **فريدريك نيتشه** يرى أن غاية الإنسان في الحياة هو السعي إلى امتلاك القدرة والقوة. ومن ثم فإن مطلب التسامح لا يعدو أن يكون سوى عقيدة للعبيد والضعفاء, الذين يفتقرون إلى الإرادة

والقدرة على الانتقام. إن التسامح, من وجهة نظره, هو مؤشر على العجز والانحطاط, ومظهر من مظاهر الخنوع والترويض والاستكانة, علاوة على أنه ينطوي على مقدار كبير من المهانة والاحتقار للكرامة الإنسانية. ولم يجد الماركسي الروسي **ليون تروتسكي** بداً من التشكيك في جدوى التسامح قائلاً: لقد مضى ألفا عام تقريباً مذ أن قيل (أحبّ أعداءَك) و( أدر خدك الأيمن...) ومع ذلك حتى الأب الروماني المقدس لم ينجح في تحرير نفسه من كراهية أعدائه. ويبقى لاعتراف **المهاتما غاندي**, قديس اللاعنف, أهمية استثنائية على هذا الصعيد حين قال ( لا أحب التسامح, ولكني لا أجد أفضل منه) فقد وجد نفسه مرغماً على الاعتراف بأن شيئاً ما مكروهاً هو الأفضل بين الأشياء التي يراها وهو الأنفع.

خلاصة القول, يؤشر التسامح على الموقف من آراء الآخرين وعقائدهم ومصالحهم. كما يعكس مقدرة المرء على التعايش مع عاداتهم وأنماط السلوك لديهم. وتبرز الحاجة إلى التسامح بهدف الوصول إلى التفاهم والاتفاق حول المسائل الخلافية ووجهات النظر المتباينة, وبغرض الخروج على المصالح المتعارضة دون اللجوء إلى القسوة أو العنف أو الإقصاء. لكن السؤال الذي يظل قائماً هو: هل التسامح يعني بالضرورة أن نتسامح مع غير المتسامحين؟؟

# الأمّة الحرّة والثقافة الحرّة

هل للأمة أن تكون حرّة، وتثبت ذاتها على مسرح التاريخ دون ثقافة حرّة؟ ما المقصود بالثقافة الحرّة؟ لا حدود للادعاء بأن لكل أمة ثقافة، وليس هنالك أمة بلا ثقافة. بيد أن القولَ: إن ثقافة أمةٍ ما هي ثقافة حرّة قولٌ فيه نظر، يستدعي التشكيك، وينبغي التدقيق فيه والتحقق منه.

تعكس علاقة الأمّة بالثقافة موقفها من تاريخها وراهنها ومستقبلها، وتعكس درجة استقلالها ووعيها بذاتها. وتختلف هذه العلاقة، من حيث القوة والحجم والتأثير المتبادل، من مجتمع لآخر، ومن زمن لآخر في المجتمع الواحد. إذ ليس لأمة حيّة، طموحة ومتقدمة، أن تكتفي بثقافة تقليدية- عامة تقتصر على الأعراف والعادات المتوارثة والأشكال الأولية من المعارف الجمعية والعقائد والقيم التي تشير إلى خصوصيتها وتؤكدها. ولذلك تطلع، بصورة مستمرة، إلى ثقافة أرقى وأكثر تقدماً تتناسب مع آفاق تقدمها، وتستجيب لغاياتها المستقبلية، مع الحفاظ على الحد الأدنى من خصوصيتها ومن سمات هويتها الثقافية، التي لا تتعارض مع سيرورة تطورها الشامل.

تمتلك الثقافة بذاتها قدرات هائلة على تغيير المجتمعات وتجديدها، بل تشكل أسّ هذا التغيير وجوهره. وبالمقابل فإن البشر حينما يعمدون إلى تغيير أنفسهم وأوضاعهم، إنما ينتجون وعياً أرقى بهذا التغيير يشكل روح ثقافة أكثر تقدماً. وهنا تتراكم المعارف والخبرات في سياق إعادة تشكيل ثقافة الأمّة وتطور هويتها.

إذاً, ثمة علاقة ضرورية بين التحولات الثقافية والتحولات التاريخية، تكون الهويّة الثقافية، وفقاً لها، مشروعاً بنائياً متواصلاً، يقوم على الاحتواء لما هو ماض وحاضر ويتجاوزهما. إنها علاقة جدلية قوامها النفي والاستبقاء، أي تحرير الذات مما هو سلبي في الماضي، والاستبقاء النقدي لما هو إيجابي وفاعل. وعليه فإن ما يميّز الذات أو الهويّة الثقافية للأمة هو هذا السياق التاريخي الخاص لتطورها.

بهذا المعنى، الهويّة الثقافية للأمة ليست ثابتة ومنجزة دفعة واحدة في التاريخ، ولا ينقصها التناقض والانقسام الداخلي، اللذان يشكلان حافزاً لتخطي ذاتها على الدوام، ولهذا هي تتجاوز ذاتها باستمرار في الأزمنة المختلفة. فلا يمكن القول عنها إنها مغلقة، بل مفتوحة بالمعنى التاريخي التفاعلي، ويتم إنتاجها وإعادة تشكيلها في صيرورة تاريخية لا تكتمل أبداً.

ويمكن القول أيضاً: إن الهويّة الثقافية لأمة من الأمم ليست مفارقة للتاريخ، للزمان والمكان، وإنما هي محايثة لها، تنبثق في جغرافية معينة، وفي زمان معين، ولها تاريخها الخاص. إنها أبعد ما تكون عن الثبات المطلق. ومن هنا فإن هذا التأكيد على الخصوصية التاريخية لثقافة ما ينبغي ألا يكون بهدف تكريس وهم أيديولوجي معين، يقود إلى تصور لا تاريخي للهوية الثقافية، أي بوصفها جوهراً خالداً، أو ماهية ثابتة تتعالى على التاريخ.

انطلاقاً من هذا الموقف، فإن النظر إلى تلك العلاقة يستدعي تعريفاً إجرائياً لمفهوم (**الثقافة الحرّة**) بإزاء (الثقافة التابعة أو المقيدة) أو ثقافة

الاتّباع لا الإبداع. فإذا كانت الثقافة عموماً هي فكرة الأمة بالذات عن ذاتها وعن الآخر، فإن الثقافة الحرّة هي ثقافة وَعْيِ أمة بضرورة حريتها، الأمة التي تطلع إلى المزيد منها، تمارسها وتنافح عنها، تعبيراً عن الشغف الدائم بها. فالحريّة حاجة متواصلة، والحاجة برأي **هيغل**، هي وعيّ النقص. والحال أن الحريّة لا تكون بالنسبة إلى الأمة حاجة، ما لم تدرك هذا النقصان بها، وتعي افتقارها الدائم إليها. هنا تقاس قيمة الثقافة الحرّة وأهميتها، بدرجة وعي الأمة المنتجة لها بالحاجة المستمرة إلى الحريّة، على أنها ثمرة وعيها الحرّ بضرورتها. الثقافة الحرّة هي ممارسة كلّ القوى من أجل هدف الحريّة الكاملة اللامتناهي.

الأمة الأكثر حريّة، هي الأقل جهلاً، والأكثر عقلانية ووعياً بالضرورة. وتبدو لنا الثقافة الحرّة، حاجةً تلازم كل أمة لا تريد لنفسها أن تكون خاضعة للضرورة اللاواعية والفوضى والاعتباطية. وهي في الوقت نفسه الأقل تعصباً والأكثر تسامحاً. فالثقافة الحرّة ليس لها أن تحقق امتداداً إلا في التواصل الإنساني والتعايش، تكرّس الحوار والتفكير الحرّ وسيلةً، ويصاحبها التسامح وقبول الآخر مظهراً لها.

لا تسعى الثقافة الحرّة إلى تأبيد الواقع وتكريس ما هو قائم، بل تتطلع إلى تجاوز العالم الراهن وتخطيه. إنها في العمق تنطوي على قناعة بأن ثمة واقعاً أكثر كمالاً وجمالاً يمتد وراء الوضع القائم، الذي يبدو ناقصاً من وجهة نظرها، وتعبر عن الثقة بالمستقبل والتفاؤل به.

وتفصح الثقافة الحرّة عن إمكانات تطور هذا الواقع وتقدمه، عبر التشكيك والنقد. إن ما يعدّ نتاجاً لهذه الثقافة يدخل في نطاق الثقافة

النقدية، التي تعيد تشكيل أسئلتها وتعيد إنتاج ذاتها في سياق تشكيل الواقع باستمرار. وحينما تصل الثقافة الحرّة إلى هذه الدرجة من نقد العالم فلا تكون مقيّدة إليه أو تابعة، أو في حالة إمّحاء تامّ، تنشأ لديها الرغبة في تخطي ذاتها وعالمها الواقعي. فلا تمنح موافقتها الدائمة لأيّ واقعٍ قائمٍ يفترض أنه الأمثل أو ينبغي الاعتراف به على أنه الواقع الصحيح والعقلاني معاً. هنا تقبع معارضة الثقافة الحرّة لكلّ سلطة، أيّاً كانت، أخلاقية، سياسية, دينية أواجتماعية، تسبغ على نفسها القداسة.

## جدل الثقافة والسياسة

يتعيّن علينا توقع الكثير من المصائب والويلات تنهال على رؤوسنا حينما يشْرع السّياسي بإلقاء موعظة ثقافية, أو يستعير لسان المثقف ليلقن البشر دروساً في الحكمة والمعرفة, وتلكم إحدى مظاهر نكبة العقل. هكذا يستخف المثقف بالسياسي ويترفع عليه بوصمه جاهلاً. ولا ريب في أن موقف السياسي ليس أقل ازدراءً واستهتاراً وأقل ثقة بجدارة المثقف وجدوى عمله.

يقول **أدغار موران**: إن جميع الفنون أبدعت وأنتجت روائع, إلا السياسة, فقد خلّفت مسوخاً. والحقّ أن هذا الرأي, من وجهة نظر الثقافة, لايخلو من الصواب تماماً. إنه يتكئ على خبرة تاريخيّة مباشرة .وعينية ترى في السياسة مصدراً للكثير من الكوارث والمآسي والويلات.

ترى الثقافة في السياسة علم الأبدية, والشرّ الذي لابدّ منه, لأن البشر محكومون بها في شؤونهم. وهي أبعد ما تكون عن رفض السياسة. لكنها, بالمقابل, لا تخفي رفضها للسياسة القائمة, السياسة التاريخيّة– وليس السياسة النظرية بصفتها علماً– وهذا ديدنها. لأن الأخيرة لم تستجب لحدّ الآن لمثلها الأعلى في الحياة, ولم تمثّل في أبهى صورها تحققاً له. الثقافة حين تتصور التاريخ, على هذا النحو, من حيث هو موضوع للسياسة, لا تجد فيه سوى البؤس والعنف والخداع والتشويه. فالصورة **الميكافيللية** للسياسة كانت دائماً هي الغالبة والواقعية في الممارسة السياسة تاريخياً,

وقد ارتكزت على دعامتين أساسيتين هما العنف والخداع. وهي, الثقافة, حين تَقدُم على تعريف السياسي وتصويره, فإن النموذج السائد, الأكثر حضوراً في وعيها, للسياسي المؤمْثل, هو السياسي المخادع المخاتل, الأناني والمقامر, الذرائعي والقاسي القلب, الذي يملأ الشك قلبه فلا يثق حتى برفاق دربه, على حدّ تعبير سارتر, إنه الكائن الذي يدوس المحرمات بقوة السلطة, ويكتسح القيم والفضائل متى ما حالت دون تقدمه, ويكفّر بالأخلاق, العنيف والماكر والخبيث, النهم بالسلطة الشغوف بالسيطرة, الولع بالقوّة. إذن **الميكافيللية** ليست اختراعاً من الثقافة, إنها واقع الممارسة التاريخيّة للسياسة, والترجمة الأكثر وضوحاً لها.

السياسة مدانة في ولادتها بصكّ الخطيئة, إذ إن منشأها سلبيّ, انبثق عن الصراع بين المصالح الفردية. ويعود إلى جذر طبيعي يتصل بغريزة حفظ الذات والتملك والسيطرة. إن الحاجة إلى تنظيم العلاقات الاجتماعية الناشئة عن الحاجات الطبيعية للإنسان يشكلّ الأساس التاريخي لنشوء السياسة. وترتدي آراء المفكر الإنكليزي **توماس هوبز** أهمية خاصة, بصفته المنظّر الحقّيقي والممثل الأبرز لهذا الاتجاه في تفسير أصل السياسة. حيث عمد إلى نقض مصادرة **الحالة الإغريقية- الأرسطية** التي تفيد بأن الإنسان كائن سياسي بطبعه, لأن التفاوت بين البشر هو كذلك طبيعي.

تشترك الثقافة مع السياسة بكونها وسيلة, لا غاية, وهي تهدف إلى تلبية الحاجات الروحية لدى الأفرَاد. إنها في تعريف عدد من البحاثة كلّ مركب يشتمل على الرؤى والمعارف والمعتقدات والفنون والأخلاق والقانون, التي

تنبثق عن موقف الإنسان في الحياة, بصفته عضواً في المجتمع, وتعكس رؤيته للعالم. وبهذا المعنى فإن للثقافة نطاقاً مشتركاً, واسعاً وعميقاً مع السياسة.

يعود إلى **أفلاطون** الفضل في السعي إلى جعل الفلسفة سياسية إلى أبعد مدى, وهذا ما عبر عنه كتاب الجمهورية. إذ تطلع إلى تأسيس السياسة طبقاً للمثل الأعلى الفلسفي. ولكن بالمقابل يتعذر علينا أن نسجل حالة واحدة, نوعاً ما, في تاريخ السياسة والممارسة السياسية الحديثة, لسياسي استطاع بنجاح أن يجعل من الفلسفة سياسية. **ميكافيللي** هو النموذج الأمثل للسياسي الذي حاول أن يتفلسف, وتنكر بعنف **للأفلاطونية السياسية**, إذ كان معادٍ للفلسفة بقوة وحزم, مثّله في ذلك مثَل **كاتون** الذي دفعه غيظه من الفيلسوفين **ديوجينوس** و **كارنيادس** سفيرا **أثينا**, فأصدر أمراً بألا يجري في المستقبل القبول بوجود أي فيلسوف سفيراً في **روما**. كان **أرسطو** أول من قال بسياسة خالصة, مجردة من الفلسفة, وأفرط في تقديره للسياسي على حساب الفلسفي الأخلاقي.

بموازاة هذا النقاش. تستطيع الفلسفة أو الثقافة, ودون تكلّف, أن تتباهى فعلاً وتطري نفسها بأنها قدمت للسياسة مثقفاً سياسياً من طراز **ماركس** أو **غرامشي**, وأمثالهما كثر. لكن السياسة في ذروة مجدها وإبداعها لا تستطيع إلا أن تتمسك بأسمال **ميكافيللي** أو **روبسبير**, أو **لينين** لتبرهن بأنها قدمت للثقافة أفضل ماليديها. وهذا الفارق يتجلى في إرث كلّ منهما. فقد أراد **ميكافيللي** لـ (أميره) أن يكون فرداً طاغية, زوّده بكلّ التقنيات

الخاصة لاغتصاب السلطة, ولممارسة الهيمنة والطغيان, كالدهاء والخديعة والحيلة, القسوة والعنف. بينما قصد **غرامشي** من **(الأمير الحديث)** أن يكون تنظيماً جمعياً واعياً بذاته, معبراً عن إرادة الكلّ وفاضلاً.

تبرز هنا وبقوة أهمية مسألة الغايات بالنسبة للمثقف وللسياسي, كلّ على حدة. ومن المؤكد أن السياسة كانت عبر التاريخ تمارس من خلال السلطة وتتكلّم بوساطتها. إن معظم مفاهيمها المركزية كالهيمنة والقوّة والطغيان تنبثق عن السلطة وتصدر عنها. والواقع أن السياسة هي فكرة السلطة بالذات, إنها ثمرة تلاقي الحاجة إلى تأكيد الهيمنة مع الرغبة في ضبط النزاعات وتنظيمها. إن السياسة, وهي ناتج هذا التلاقي, هي ممارسة السلطة وقد غدت وعياً بذاتها ولذاتها. هكذا تغدو السلطة بؤرة اهتمامات السياسة, التي لايعود لها من مأرب سوى ازدهارها وعظمتها ورسوخها, وهذا الهدف يتجاوز الخير والشرّ معاً. فلا تعترف بأي مبدأ أسمى أو قانون سوى حفظ الأخيرة بالذات وبقائها.

تنبع ضرورة السلطة من ذاتها, وتقوم على رفض كلّ معيارية أخلاقية, أي ألا تكون فاضلة طالما يتعارض ذلك مع شروط وجودها. وتعني القدرة على ممارسة ذلك ما استطاعت إلى ذلك سبيلا. إن القوّة والسيطرة يشكّلان حقيقة وعي السلطة بذاتها. فلا ينبغي أن تكترث بغير هذين الهدفين, وهي تبرر المكّر والخداع لتحقيقهما, تأكيد القوّة واستمرارية السلطة. هكذا تضع السياسة العملية, موضع المعيار الغائي للوظيفة الأخلاقية المعيار البراغماتي المحض لمصلحة ديمومة السلطة وتكريسها.

إن أصل الغاية ومبدأها بالنسبة للثقافة هي الحرّية, ومآلها الحقّيقة. ويتعين علينا هنا الاستدراك والتنويه بضرورة الأخذ بالتمييز, الذي اقترحه ماكس فيبر على هذا الصعيد بين الأهداف والغايات. فالسياسي يمنح الأولوية للأهداف المباشرة (الأهداف الظرفية والواقعية). أما المثقف فإنه يعنى بالدرجة الأولى بالغايات, التي لا تشكلّ موضوعاً للفاعلية السياسية مباشرة, بينما تظل مشروعاً مفتوحاً بالنسبة إليه وممكناً. وهي تنطوي على معان خصبة وسامية ومعايير تلهم الأهداف العملية. إنها إنسانية أكثر من كونها سياسية تخص هذه الجماعة أو تلك.

هنا تتجلى بقوة تعارض الغايات بين موقف المثقف المتمثل بحريته, وموقف السياسي القائل بضرورة السلطة. ومن الواضح في السياسة أنه لايمكن الحديث عن ازدهار السلطة وضمانها دون اللجوء إلى الإكراه والعنف. أما الثقافة فلا نهضة لها إلا بالحرّية ومن خلالها. وتقوم فاعلية المثقف على دعامتين أساسيتين, الحرّية والإبداع. أو يتماه دوره, على الأقل نظرياً, مع وجوده ككائن حرّ.

إن المثقف الحقّيقي هو مثقف من خلال الحرّية, التي يحتفظ بها لنفسه, يمارسها وينافح عنها أكثر من كونه مثقفاً خلال الأفكار والمعارف, التي يقولها ويبشّر بها. وهنا تقاس كذلك قيمة وجدوى تلك الأفكار والمعارف, بدرجة حرّية الفرد المثقف على أنها ثمرة ممارساته الحرّة. وعند فيشته الثقافة هي ممارسة كلّ القوى من أجل هدف الحرّية الكاملة.

ومن المفيد هنا الإشارة, إلى أن أفضل تصوّرٍ عن السياسة المثلى وأبهاه, لم يتشكلّ على يد الساسة, وإنما صاغه الفلاسفة والمثقفون.

وتتصدر هنا تصورات **اسبينوزا وماركس** وآراؤهما كأسمى تعبير عنها. فالسياسة الأكثر ديموقراطية والأكثر الحرّية, هي الأقل جهلاً, والأكثر عقلانية ووعياً بالضرورة, وهي في الوقت نفسه الأقل عنفاً والأكثر سلامة وأمناً ومنفعة. وتبدو الحرّية والديمقراطية, مع **اسبينوزا**, حاجةً تلازم كلّ سلطة أو دولة لا تريد لنفسها أن تكون سلطة الضرورة اللاواعية, أي سلطة العمّاء والفوضى .

يزعم السياسي في معظم الأحوال أن الغاية الأساسية بالنسبة إليه هي الحقّ, وليست الحقّيقية, التي هي غاية المثقف وشرط لمفهوم الحقّ ومبرر له. وهذا الأخير مفهومٌ نسبي يخضع للمساومات وللمنطق البراغماتي لدى السياسي, يطيح به عند أول اختبار بدواع عديدة يعلنها, منها المصلحة العامة, والمنفعة المشتركة والخير النوعي, مصلحة البلاد والعباد, فتغدو الأخيرة الغاية الوحيدة المعلنة لديه. ثم لا يلبث أن يختزلها أيضاً لمصلحة الحفاظ على سلطته وتعزيزها. هكذا لايجد السياسي في الغايات سوى ترسانة للمبررات التي يستعين بها لتبرير وسائله وتحقيق مآربه المباشرة. وبمقدار ما تكون الغايات سامية وعظيمة فإن السياسي يلجأ إلى شتى المعايير المتباينة, التي لا ترى الجريمة جريمة, حتى وإن استخدم أسوأ الوسائل.

رهان الثقافة هو الحقيقة, إذ يكتسب المثقف جدارته بإصراره المبدئي على التصريح بالحقّائق وإشهارها, فلا يكذب أو يوارب. وتشترط الثقافة أكثر الوسائل شرفاً وتتطلع إلى نوع من الانسجام في الطبيعة تفترضه .. الوسائل والغايات. في حين أن رهان السياسة هو الحقّ. ولكن السيا

تؤسس مفهوم الحقّ على القوّة. القوّة المادية بوصفها وسيلة السلطة ومبدؤها, والإكراه مظهرها, ومقصدها الطاعة والإخضاع. وإذا كان العنف هو امتداد للسياسة, مصاحبٌ لها, متولّد عنها, فإن الثقافة ليس لها أن تحقق امتداداً إلا في التواصل الإنساني والتعايش, تكرّس الحوار وسيلةً, ويصاحبها التسامح وقبول الآخر مظهراً لها, وتهدف إلى الإقناع.

وهكذا, يرى السياسي في العنف جوهر كلّ تقدّم اجتماعي وسياسي, في حين يجد المثقف في الحوار محركاً للحضارة. وفي أفضل الحالات فإن أكثر السياسيين مقتاً للعنف وإنسانية لا يجد بدّاً من الإعلان أثناء الحرب إن الفضيلة العظمى تتمثل في قتل أكبر عدد من الأعداء. إن إرادة السياسي تبنى على إرادة العنف والقوّة, ولهذا السبب هي إرادة لا عقلانية ولا أخلاقية في أوقات كثيرة. وبالمقابل فإن إرادة المثقف هي إرادة عقلانية تقوم على قوة المنطق, لا العكس, ولهذا هي أخلاقية في الوقت نفسه.

تعمد الثقافة إلى الدفاع عن وجودها بالمنطق والحوار, في حين أن السياسة تستعين بأكثر الوسائل تبايناً وتلجأ إلى الدهاء والخديعة, والعنف. وإذا كانت الثقافة تشترط التفكير الحرّ والتعبير, فإن هذا الاستحقاق يمثل, من وجهة نظر السياسة تهديداً لانسجامها, وتنزع حالئذ إلى إلغاء حرّية الرأي والتعبير عنه. إن كلّ سياسي يلجأ إلى القوّة والإرغام, ويزعم في الوقت نفسه أن سلطته تقوم على المنطق والعقل.

وكثيراً ما نحت السياسة, على صعيد الممارسة إلى جعل الإنسان موضوعاً للسلطة. في الوقت الذي كانت الثقافة تروم فيه إلى منح الإنسان السلطة على العالم والطبيعة, ليصبح سيّداً حرّاً إزاء الضرورة. ولعلّ جذر

نقمة السياسي على المثقف وسخطه يقبع هنا, فإذا كان الأخير يمارس سلطته بحرّية وندّية على عقول البشر, فإن السياسي يعجز عن ممارسة سلطته إلا على كينونتهم الجسمية بالقهر, وهذا غير نافع ومجدٍ في عموم الأحوال.

لا يبرر المثقف لنفسه الوصاية مباشرة والإدعاء بالحرص على مصلحة المجموع, وإن قادت جهوده إلى تحقيق ذلك. بيد أن السياسي الطامع في السلطة يتحين كلّ مناسبة للإعلان أن قدره هو تكريس نفسه لخدمة القضايا العامة, وفي المآل ينتهك كلّ قضية ومصلحة عمومية, مادامت تتعارض مع بقائه في السلطة وشغفه بها. إن الولع والشغف الشديد بالسلطة لدى السياسي يقابل هنا شغف المثقف بالحقّيقة وفضوله المستمر لمعرفة المجهول. ونظير السياسي الشغوف بالسلطة, الذي لا يلبى جشعه هذا, فإن الشغف بالحقّيقة والرغبة الفاوستية بالمعرفة تمثل جشع المثقف.

## ظلالُ نهضة

لا تزال معضلة الوعي التاريخي بالنهضة تهيمن على مساحة واسعة من السجال الفكري والثقافي السائد اليوم. ويجري الحديث عن النهضة مجدداً وعن ضرورتها بصفتها محالة الخلاص أو الرافعة التاريخية التي يتم بوساطتها تخطي مآزق الحالة العربية الراهنة وتجاوز معضلات هذا الواقع دفعة واحدة. إن كثرة الحديث عن إمكانيات نهضة عربية ثانية أو ثالثة يضمر إقراراً حاسماً، على الأقل، بفشل النهضة الأولى، ما لم يعني اعترافاً بأنها لم تكن في الأصل نهضة، ولم تشكل حالة تاريخية نهضوية. هكذا ينتفض السؤال التاريخي على أنقاض هذا السجال، وإن يكن على نحو متطرف: هل كانت هنالك نهضة فعلاً؟ وما الذي يسوغ لنا القول بوجودها؟ و بالقياس إلى ماذا؟ هل ما تمّ من حدث نظري وتاريخي وتحقق منذ أواخر القرن الثامن عشر وطوال قرن من الزمان يشكل فعلاً نهضوياً؟ إذن كيف لنا أن نتحرّى عن أسباب فشلها وانتكاستها؟ وإذا كان السؤال الأخير مشروعاً ومبرراً فهل من الصواب التمييز بين النجاح الفكري والنظري للنهضة من جانب والنجاح التاريخي من جانب آخر، مثلما يمكن التمييز في الإخفاق بين المستويين، وهل من الجائز الفصل بينهما؟

لِمَ هي نهضة؟ وبالقياس إلى ماذا؟ هل كانت النهضة الأوربية النموذج الأمثل paradigm بالنسبة إلى الأخيرة وروّادها؟ هل تمّت قراءة النهضة الأوربية فعلاً بعيون عربية تاريخية ناقدة؟ وهل من الصواب اليوم قراءة ما تمّ من فعل نهضوي في ضوء النموذج الأوربي ؟ هل مثل الأخير قالباً لتعيين

الذات التاريخية، وهل استنفدت الأخيرة الشروط التاريخية والمعرفية للنهضة الأوربية ، أم كانت مجرد ظلال باهتة للتجربة الأولى والأصيلة؟

تقع مسألة الهوية (الأنا/ الآخر) في بؤرة مسائل الوعي النهضوي، إنها مسألة المسائل، مسألة وعي الذات بإزاء الآخر. من نحن؟ وماذا نكون؟ من هو الآخر؟ كيف نكون في هذا العالم، وماذا يجب أن نكون؟ وكيف يريد الآخر لنا أن نكون؟ تلكم أسئلة الوعي النهضوي في أواخر القرن التاسع عشر، أسئلة وعي ذاتي قلق وحذر، يرتاب بالآخر ولا يرضى عن الذات، وعي أخذت اليقظة المرهقة تقلعه من سباته العميق.

وطبقاً لمنطق هذا الوعي الذي لم يدرك سيرورة العالم إلا وفقاً لثنائيات متعارضة أشدّ التعارض، فقد تمّ تشطير العالم إلى عالمين أخلاقيين ولاهوتيين، مغلقين ومتعارضين على نحو مطلق. عالم الإسلام، من جهة ومن جهة أخرى عالم الآخر المختلف دينياً ومذهبياً وعقائدياً، وأدرج بنتيجة هذا التقسيم اللاهوتي المسيحيين العرب في سياق هوية الآخر. ومن ثمّ أفرزت هذه الثنائية الضدية الميتافيزيقية والمركزية لوعي النهضة (الأنا/ الآخر) ثنائيات ثانوية أخرى مثل: الشرق/ الغرب، الأصالة/ المعاصرة، التراث/ الحداثة، التأخر/ التقدم...الخ.

تشكلت ثقافة النهضة الأولى بدايةً بفعل الصدمة التي نجمت عن الاتصال الحتمي مع الآخر الأوربي، ولكن الغزو التركي أيضاً كان بمعنى من المعاني آخرَ بالنسبة إلى العرب، إلا أنه لم يثر لديهم هذا الوعي بالتمايز أوّل الأمر. ولهذا لم يكن هذا الوعي بداية وعياً ذاتياً نقدياً بالتاريخ، وعياً بالجماعة

التاريخية المشتركة. إذ كان التحدي الغربي (المسيحي) هو الذي يثير وعياً عمومياً مشتركاً ومجرداً قوامه العصبية الإسلامية على حساب الوعي بالانتماء التاريخي القومي المتأخر نسبياً، وقد وجد هذا الوعي ترجمته السياسية في مطلب الأخوة الإسلامية– العثمانية. من هنا أدرك الروّاد الأوائل أنفسهم على التوالي كشرقيين ثم كمسلمين وأخيراً كعثمانيين، وتمحورت مقاصدهم حول شعار نهضة الأمة الإسلامية، وعدّوا السلطة العثمانية القائمة وقتئذٍ تمثيلاً سياسياً وتجسيداً شرعياً لهذا الشعار، يتعين عليها التصدي للتهديد الأيديولوجي والديني القائم.

كانت أوربا الرأسمالية قد تخطت حينها ذاتها الدينية ووعيها الكوزمولوجي، وشرعت منذ القرن السادس عشر تنظر إلى الدين بعيون بشرية، وراحت تتمركز حول ذاتها ومنافعها القومية الدنيوية والمادية. وبهذا استفزّت الوعي لدى الأطراف التي شكّلت، بمعنى ما، وعياً ماهوياً مضاداً، وعياً لم يتخلص بعد، وإلى حدّ كبير، من أفقه الروحاني والميتافيزيقي. ولهذا السبب كان العرب في هذه البرهة من تاريخهم دون وعي تاريخي وقومي بالذات، إذ كان وعي الجماعة الإسلامية والعصبية الدينية هو المهيمن لديهم.

إن غياب الوعي التاريخي بالذات وبالهوية وبفكرة حتمية التقدم لدى روّاد النهضة ولّد وعياً نكوصياً يرفض جميع المظاهر المصاحبة لسلوك الآخر، وهذا ما شكل مبرراً كافياً لرفض التقدم السياسي والمعرفي حالئذٍ. إذ حتى هذا الوقت كان الطهطاوي لا يجد مبرراً للانفصال عن السلطة العثمانية العلية. وأقصى تطلعاته العلمية والمعرفية تمثلت بالاستعانة الانتقائية

ببعض **العلوم الاستعمالية** كما أسماها، خشية من أن تضرّ بالعقائد الإسلامية برأيه. وكما يبدو جلياً، وخلافاً لروّاد النهضة الأوربية، الذين كانوا أكثر راديكالية على هذا الصعيد، إذ تحمسوا لثورة العلوم الدنيوية مثلما أظهروا حماسة قوية للثقافة الوثنية والفنون الإنسانية الأخرى، أخضع هؤلاء التقدم العلمي لمطالب العقيدة الإسلامية والأخلاق السائدة وقدموا تأويلاً خاصاً لمفهوم العلم ووظيفته من خلال ربطه بالمقاصد المعتقدية، وعليه تعذر عليهم الأخذ بالعلم الطبيعي في ذاته. فالعلم الطبيعي لا يردّ الأشياء إلى العناية الإلهية، بقدر ما يفسّرها بأسبابها الجزئية ويدلل على وجودها من خلال قوانينها الذاتية، ولذلك كانت المعرفة الطبيعية من أجل ذاتها تعدّ كفراً، فهي تنأى بالأفكار عن معاني وجود الأشياء ومغزاها.

بمثل هذه الروح دعا **الأفغاني** ومحمد عبدو إلى الوحدة الإسلامية الجامعة، بمواجهة التهديد الأيديولوجي والديني الذي تمثله أوربا المسيحية، والخضوع لسلطة ولي أمر المسلمين, وعجزا عن الاعتراف بأن السلطة هي شأن إنساني دنيوي لا صلة لها بالسماء، وإن للإنسان وحده الحق في تقرير خياراته السياسية, ولم يكترثا كثيراً للعلوم الطبيعية والتطبيقية والتجريبية إلا بمقدار ما تنسجم مع القيم الدينية والأخلاقية السائدة. فهل كان بوسعنا اليوم أن نتحدث بهذا الشكل المألوف والمعتاد عن نهضة أوربا لولا وجود **كوبرنيكوس وجيوردانو برونو وغاليليو** وغيرهم؟

معلومٌ أن السلاطين العثمانيين وجدوا لأنفسهم نسباً مقدساً باعتبارهم ورثة **للخلافة الأصلية**، وكرّسوها بخرافة تاريخية تبرر قداسة سلطتهم

وتشرْعنها، الأمر الذي فرض على جميع المسلمين أن يتبنوا هذا الوضع الخاص والفريد بهم ويعتقدوا بشرعية هذا الوهم الأيديولوجي. وساد هذا الاعتقاد لدى معظم الروّاد النهضويين أوّل الأمر، اقتضى الانزياح عنه أكثر من نصف قرن لنسف هذا الاعتقاد. كانت الحاجة هنا إلى مفكر من طراز **لورنزو فالا** L. Valla (توفي عام ١٤٥٧) الذي قوّض فكرة قداسة (**الكرسي البابوي**) التي كانت تعتمد أصلاً على تقليد موروث عن القديس **بطرس الرسول**. ولحسن الحظ برز هنا في الشرق رجلان هما بالأهمية ذاتها: الأوّل هو السوري الحلبي **عبد الرحمن الكواكبي**، الذي اتخذ من العلمنة، أي فصل الدين عن الدولة، مبدأ للنهوض، وجهر بذلك علناً. وكان نظير الفيلسوف الألماني **عمانويل كانط**، يعلن بوضوح أن السلطة الدينية التي تسبغ القداسة على نفسها والاستبداد يدوسان حقوق البشر المقدسة. يعلن **الكواكبي** في جريدة **المقطم** (١٨٩٩) قائلاً: يجب على الخاصة من أن يعلموا العامة التمييز بين الدين والدولة، لأن هذا التمييز أصبح من أعظم مقتضيات الزمان والمكان اللذين نحن فيهما. ذلك أن الغرض المقصود من الدولة والغاية التي تسعى الدولة إليها في زماننا هذا هي غاية دنيوية محضة... وأما الدين، فالغاية المقصودة منه واحدة على اختلاف الزمان والمكان وهي صلاح في هذه الدنيا، حتى يدخلوا جنات النعيم في الآخرة. وقد حظي الكواكبي بعد هذا بردّ ساخط على آرائه من **رشيد رضا** الذي خوّنه وكفّره، داعياً عليه بالقول: قاتل الله قائل هذا القول.

يشغل المصري **الأزهري** المارق، كما نُعت، الشيخ **علي عبد الرازق** أهمية استثنائية على هذا الصعيد النقدي، وقد دفع ثمناً باهظاً لاجتهاده بسلب الشرعية ونفي القداسة عن الخلافة العثمانية. إذ دعا في كتابه الذائع الصيت"

الإسلام وأصول الحكم" إلى الانفصال بين الدين والدولة، وتخطى فيه أطروحات سابقيه، الأفغاني ومحمد عبدو، على هذا الصعيد.

أسهم الروّاد المسيحيون من أهل الشام بعمق في بلورة هذا الاتجاه التاريخي الدنيوي، وشكلوا أولَ إرهاصات وعيٍ قومي عروبي يتقدّم على أيّ وعيٍ ديني بالانتماء أو الهويّة، ونظروا إلى الإسلام نظرة براغماتية ترى فيه إرثاً دنيوياً وثقافياً مشتركاً، يعزز ويخصب من التاريخ العربي، ولا يتعارض مع الانتماء المسيحي إليه. ويشترك في هذا الاتجاه مع فارس نمر آخرون أمثال البستاني، وفرح أنطون، وشبلي شميل، ويعقوب صروف.... وغيرهم ممن وضعوا نصب أعينهم علْمنة الحياة كمعيار أساس لأية نهضة.

عند هذه العتبة التاريخية كانت السلطة العثمانية، الآخذة بالتفكك والانحلال، قد بلغت نهاياتها القصوى مع مطلع القرن العشرين وأواخر القرن التاسع عشر. حيث كانت التناقضات الداخلية الشاملة قد أودت بها، وآلت إلى فك سحر القداسة عن آخر ميادين سلطتها، ويعود إلى هذه البرهة الفضل في خلق ثقافات قومية، على أثر التفكك التدريجي والمستمر لمرجعيتها الدينية على العالم الإسلامي. إذ ههنا انبثق وعي ذاتي أشدّ خصوصية من الإطار الكوزمولوجي المجرد للجماعة الدينية، وعيٌ يقوم على المشاعر الجمعية المشتركة للجماعة القومية/ الدنيوية ذات المصالح، ويعزز من تلاحمها القومي.

لكن بقدر ما يمكن أن توصف الأزمنة العربية الحديثة بـ(نهضويتها) وبجدّة معالم الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية فيها، ونقديتها، فإنها

تبدو في بداياتها وثيقة الصلة بمطلب العصبية الإسلامية المشتركة، ووصاية السلطة المقدسة على حياة الناس، التي عارضت كل نزوع نفعي ودنيوي إنساني. والتخلص من تلك الهيمنة لم يتم دفعة واحدة بحسم وبإحكام، وبجولة واحدة، وفي مناسبة محددة. لقد ظهر الموقف أشد تعقيداً وتركيباً، مثقلاً ومحدوداً بإمكاناته التاريخية، شاقاً وعسيراً ودرامياً إلى حد كبير. ولهذا السبب لا يمثل ما تحقق من مظاهر نهضوية نقلة نوعية، جديدة كل الجدة، من وضع راكد قديم إلى وضع ناهض متقدم، قياساً إلى النموذج التاريخي المؤمثل للنهضة الأوربية. لأننا حتى يومنا هذا لا نزال نعاني من المثالب الجدية التي ورثناها من تلك الحقبة، وهي تمثل حتى الآن معضلات تاريخية أمام أية نهضة حقيقية.

إن كثيراً مما نعدّه اليوم معضلات دنيوية وواقعية قائمة، تدين في نشأتها إلى تلك المرحلة. وواقع الحال أنها لم تكن كذلك بهذه الخصوصية التاريخية في بداياتها كما نعدّها اليوم وهي معضلات تنتمي إلى الوضع العربي الراهن، وتجعله دون مستوى تاريخه المعاصر، وقد فصلت الآن على مقياس الواقع العربي. إن السمة الانتقالية لتلك اللحظة المثقلة بالدلالات، حيث لا تزال المسائل متعانقة، متشابكة ومعقدة، هي التي تؤرخ لولادة أسئلة زمن جديد – حديث، نطمح، بتهيب، إلى افتراضه في هذا السياق. لكنها لا تؤشر بالفعل أو تبرهن على حدوث نهضة، ذلك أن وجود أسئلة نهضوية لا يعني بالضرورة وجود نهضة بالفعل، وبات من الضروري الآن أن نفحص طرائق التفكير وأشكال الوعي والآراء والمثل السائدة، والعقائد والتقاليد، التي كانت واستمرت في عدد من البدهيات والمؤسسات ونظم التفكير السائدة اليوم، التي نتخذها موضوعاً للنقد.

يتعين ألا نقتصر في دراستنا للنهضة على الناحية الفكرية والفلسفية وأسئلتها النظرية بمعزل عن التاريخ العملي للنهضة، كما تحققت في المؤسسات والبُنى الذهنية والمادية والعلاقات الاجتماعية. التي تكشف الأوضاع العربية الراهنة عن مدى تخلفها ودرجة فشلها قياساً إلى تطلعات النهضة، كل نهضة، ومقاصدها النظرية. وهي تعكس، على الأقل، في جانبها الواقعي عدم كمال النهضة، التي بدت محتملة أوائل القرن التاسع عشر.

لقد كرّست النهضة الأوربية في نموذجها الأمثل أسساً نظرية وتقاليد عملية شكلت شرطاً لأية نهضة حديثة محتملة، وهي تتجلى **أولاً** في: الإصلاح والتجديد الديني وتكريس قيم التسامح الديني ونبذ التعصب، انطلاقاً من إنتاج فهم جديد للدين ودوره ووظيفته. **ثانياً**، علْمنة الحياة السياسية وفصل الدين عن الدولة. **ثالثاً**، إنتاج فلسفة سياسية تتخذ من المساواة والحريّة مبدأ لها، وترفض الاستبداد السياسي، وتؤكد على ضرورة احترام الحقوق الطبيعية للإنسان الفرد، بإزاء التعسف وأشكال الاضطهاد. **رابعاً**، التأكيد على العلاقة العميقة بين التحرر والعقلانية، فلا معنى للحريّة وللتحرر من دون تأكيد سيادة العقل على العالم، وإشهار مبدأ أن لا سلطان على العقل، الذي هو أعدل الأشياء قسمة بين البشر، على حدّ تعبير ديكارت. **خامساً**، إن ما سبق يفضي إلى القول بضرورة تكريس النـزعة الإنسانية من خلال **إنتاج فلسفة عن الإنسان**. لقد تساءل عصر النهضة الأوربية: هل من الضرورة أن تتسق الأخلاق المسيحية وحدها مع العقل، ولمَ الأخلاق المسيحية هي وحدها الأخلاق الإنسانية؟. **سادساً**، إنتاج فلسفات العلم، وإحلال مفهوم العلم محل اللاهوت واهتماماته العملية في الحياة، وتغيير النظرة إلى غايات العلم والفلسفة ودورهما، وما ترتب على ذلك من إحلال

القوانين العلمية محل العلل والغايات الماورائية. سابعاً، أنسنة التاريخ وفكّ السحر عنه عبر منح الإنسان وعلاقاته دوراً جوهرياً في صناعة تاريخه، بحيث غدا التاريخ تاريخاً للبشر الواقعيين، لا تاريخاً غيبياً، يمنح الأوْلوية للمشيئة المفارقة، كما عنى أنسنة التاريخ عدّ كل حدث تاريخي حدثاً إنسانياً، وكل حدث إنساني حدثاً تاريخياً، مما أفضى إلى القول: إن ثمة تاريخاً واحداً للبشر، برغم تنوع مظاهره واختلاف تجلياته، إنه تاريخ قائم على قانون رئيس ناشئ عن فعل الإنسان بالذات.

مثَّلَ روّاد النهضة الضمير النظري لتاريخ نهضوي محتمل، إلا أنه لم يكن ممكناً، لأسباب تاريخية عديدة، أن تقوم نهضة فعلية بالمثل، أو أن تقود تلك الهواجس النظرية المجردة وحدها إلى تحقيق نهضة تاريخية.

ويبقى السؤال قائماً، هل ثمة إمكانية من أن يتوصل عرب اليوم إلى تحقيق نهضة، بوسعها أن ترقى بواقعهم إلى مستوى التاريخ المعاصر؟ وهل ثمة مبرر لمثل هذه الدعوة مجدداً، التي قد تبدو زائفة بمعنى من المعاني؟ وفي الأصل يجب أن نتساءل، هل يتسق القول بنهضة عربية جديدة وفق منطق القرن التاسع عشر وروح ذاك العصر وأسئلته وحاجاته مع الشروط الكونية الجديدة للعولمة وتحدياتها الحتمية الناشئة؟ هل ثمة جدوى لكل ذلك؟

# الوعي الإسلاموي والحداثة

مفهوم الحداثة، بوجه عام، هو مفهوم مُشْكِلٌ بالمعنيين التاريخي والمعرفي، إلى الدرجة التي يكاد يتعذَّر فيها اليوم، أن نجد له تعريفاً موحداً، جامعاً ومانعاً. فإذا كانت هذه الصعوبة تواجهنا في السياق التاريخي لنشوء المفهوم، فليس أقله أن تكون مقاربة المفهوم، على الصعيدين التاريخي والأيديولوجي للإسلام، أكثر تعقيداً وأشدّ إشكالاً.

الملاحظة الرئيسة، التي تتبدى لنا، هي أن هذه المجتمعات المعنية، التي تنتمي إلى هذا الفضاء التاريخي، لم تساهم أصلاً وبصورة مباشرة في سيرورة الحداثة وإنتاجها. وينوّه **مارشال بيرمن** إلى أن الحداثة إذا كانت في منشأها ظاهرةً تفردت بها أوربا، إلا أن نتائجها كانت ضخمة جداً بالنسبة إلى بلدان العالم الثالث. وقد فرضت عليها خارجاً، من منطلق الطابع الكوني لحركة التاريخ، الذي ميز القرون الثلاثة الأخيرة. كحدث طاغ ومهيمن على مسار التاريخ، لم ينبثق أصلاً عن العوامل الذاتية لتطور هذه المجتمعات. وهو الوضع الذي اصطلح عليه تاريخياً بـ(**صدمة الحداثة**) مما جعل منها شكلاً غريباً، ويكاد أن يكون نافراً، لنظام اجتماعي وثقافي وتاريخي، يتعارض إلى حدّ ما مع خصوصية هذه المجتمعات. حيث برز هنا نمط من الصراع الثقافي والأيديولوجي سمّاه بالانديه بـ (أنثروبولوجيا التنازع والخصام) عكس اختلافاً على المستويات الثقافية والأيديولوجية والسوسيولوجية.

إن السياق التاريخي الذي قاد الغرب إلى ما وصل إليه، لم تزل العديد من المجتمعات الإسلامية بعيدة عنه. وهو الوضع الذي يمكن تسميته، باستعارة

عبارة **هابرماس**، بـ (تعاصر اللامتعاصرات) إذ تبدو الأخيرة معاصرة للغرب الحداثي على الصعيد الجغرافي، وكذلك على صعيد استهلاك المنتجات التقنية لتلك الحداثة، دون أن تكون كذلك على المستويات الأخرى. ونعني مستوى إنتاج النظم الاجتماعية والسياسية والثقافية الحديثة. وتلكم هي المفارقة الكبرى والمألوفة جداً. إذ نلحظ هنا (لا) حاسمة وقاطعة للحداثة وأيديولوجيتها، ونفاجأ إلى حدّ الدهشة، في الوقت نفسه، حين نجد تلك المجتمعات غارقة حتى أذنيها في مظاهر الحياة الحديثة. ثمة شره شيطاني بمنتجات الحداثة ووسائلها، وولع لامحدود بالتكنولوجيا وسائر التجهيزات والمعدات اللازمة لممارسة المتعة والرفاهية، وجشع بالمال والمتع والسلطة والشهرة. إنها، بعبارات أخرى، مجتمعات مستهلكة شهوانية بلا قلب، متخمة بالمتع الحسية والممارسات الرعوية، تعيش خواء أخلاقياً، **براغماتية** (ذرائعية) إلى أقصى حدّ، وتهيمن على سلوكها انتقائية فاشية متطرفة. ومع ذلك ترفض التنظيم الاجتماعي والسياسي الحديث.

ثمة **سخط أيديولوجي** مسبق إزاء الحداثة ومفهومها، يصاحب الخطاب الإسلاموي في هذه المجتمعات، يتخذ ردّات فعل عنيفة في أحيان عديدة. وفي أحيان أخرى تجابه الحداثة بمصدّات أيديولوجية قوامها النزعات النـزعات الخلاصية والخرافات والأوهام العتيقة، التي لا تخلو من الفزع الثقافي والأخلاقي المسرف، الذي ينمّ عن كراهية للتحرر والتقدم والإصلاح والعقلانية. وتكشف عن هشاشة تلك المجتمعات وعجزها عن الصمود في وجه دوّامة التغيير التي تكتنفها. إن القوة المركزية، الجاذبة والساحقة، لتلك الدوامة لا تبقي على شيء، بمنأى عن صيرورتها، إذ تحدث تصدعات وشروخ، في العمق والسطح، وتكشف النقاب عن عمق هوة التفاوت في البنى والمؤسسات والرؤى والمعايير.

إن الوعي الإسلاموي المعبر عنه في الخطاب الفكري والعقائدي للجماعات والأفراد والمؤسسات، وحتى المفصح عنه في الممارسات الرمزية والطقوسية، العامة والشائعة، الإسلامية، يعكس إلى حدّ كبير الكيفية التي يدرك بها العالم وصيرورته. وهو مطبوع بطابع الحيرة والقلق والتشاؤم والعدمية وعدم الثقة بالمستقبل. ذلك أن هذا الوعي لا يجد الحياة المثلى في الحاضر أو المستقبل، وإنما يتخذ العودة إلى الوراء سبيلاً للسير إلى الأمام. فالإسلاموي أسير لهذا العالم الحديث على الصعيد المادي والمتع، لكنه في وعيه وروحه ينتمي إلى عالم تقليدي وماض، ويتطلع إلى حجب ضوء التقدم ورفض كل العناصر الإيجابية له. و يسعى جاهداً إلى طرح نموذج منهك للحياة، نموذج عتيق وبالٍ تم تجاوزه، وثقافة متخطاة لا تصلح للأخذ بها نمطاً للحياة المعاصرة. إنه وعي مأزوم يسعى إلى إجبار البشر على السير بعكس التاريخ، متسلحاً بعجرفة أخلاقية ومكابرة جوفاء تأبى القبول بفكرة التقدم. ولهذا نراهم يتحذلقون في شؤون الدنيا برياء أخلاقي يلفّ عباراتهم، وهم غارقون في حاضر الحداثة، ويلعنون ثقافتها، ولا يكفون عن إعلان حنقهم على دعواتها السياسية والثقافية.

جميع الإسلامويين، بلا استثناء، يتصدون للتحديث ويواجهون التغيير، على أرضية أيديولوجية رخوة وهشة، يعتقدون بصلابتها ومتانتها، ويريدون أن يشيدوا صرح الحياة فوقها. إنهم يستحضرون حشداً هائلاً من الأساطير وأوهام التاريخ من باطن الأرض أو من السمواتِ العالية، لإثبات دعواهم، التي تقوم على أن العالم الحديث، بعناصره ومظاهره، هو عالم فاسد ومارق، مدنس وفاقد للروح الأخلاقية. هنا يتجلى تناقض آخر للوعي الإسلاموي من خلال اقتراض معايير عصر آخر وقيمه وفرضها على هذا العصر. أو إجبار هذا الأخير على أن يمتح معاييره من خارجه، ويستمد

شرعيته التاريخية والأخلاقية من زمن سابق عليه، هو بداية الزمن الحقيقي ومآله، والأفق المنشود للحاضر.

من النافلة القول: إن هيمنة الحداثة الفكرية والعلمية والتقنية، وحتى السياسية والأخلاقية، غدت أمراً مسلماً به، وبداهة معيشة في عالم اليوم. ولدى مقابلة الوعي الإسلاموي بالحداثة، نجد أنفسنا مدعوين إلى الانحياز لتجلياتها الغربية وخصائصها دون الانقياد الأعمى لها، ذلك لأنها تمثل النموذج الكوني الأكثر تقدماً. وهي تتجلى لنا من خلال السمات والمعايير التالية:

– طغيان النـزعة العقلية الصارمة: إن الاستعمال التام للعقل يجب أن يكون دائماً حرّاً، كما كان **كانط** يقول، وغير محدودٍ أو مقيدٍ بزمان أو مكان. فالعقل هو الأداة التي تمكن الإنسان من الوصول إلى الحقيقة، وتؤكد سيادته وحريته إزاء الضرورات الطبيعية. وبالمقابل، فإن الوعي الإسلاموي يقيّد استعمال العقل الإنساني، لافتقاره إلى الثقة بالعقل والشجاعة في استعماله. ويكرّس قيم الطاعة والخضوع بتقييد حريّة استعمال العقل، في جميع المجالات، بأصفاد الأقانيم المقدسة، والمبادئ الأزلية الخالدة التي ترسخ عبودية الإنسان. إن الإيمان بالغيـبيات والمعجزات يغني، برأيه، عن استخدام العقل.

– نشوء التصور الكوزمولوجي الجديد للكون: وهو تصور يقوم على رفض التفسير الغائي للطبيعة والعالم، ويهدف إلى تأكيد سيطرة الإنسان على العالم الطبيعي، بحيث غدت الطبيعة موضوعاً للفعل الإنساني وغاية لتحقيق المزيد من الحريّة والسعادة. فلم (تعد الطبيعة مجرد رمز للإلهام

الإلهي أو الوحي الديني، أو تعبيراً عن الإجلال للخالق المبدع لها) ولم تعد الأرض ذلك الحيز المقدس الذي شهد ولادة المسيح وفداءه، بعد أن تم إقصاء فكرة مركزيتها ودوران الشمس حولها. صار ينظر إلى الكون على أنه فاقد للقدسية تماماً. وبموازاة ذلك، فإن الإيمان بالعالم الطبيعي، كما يشير **قسطنطين زريق**، بأنه العالم الحقيقي، أو على الأقل العالم الذي يجب أن نصرف إليه أذهاننا ونصب فيه جهودنا، ليس عالماً حقيراً زائلاً، وليس مجرد جسر نجوز به إلى العالم الآخر الحقيقي، الثابت والسرمدي، بل إن له وجوده الخاصّ به، الخليق بأن يجتذب اهتمامنا، وأن يمدنا بأسباب الرقي والسعادة. كل ذلك عبر استخدام المعرفة البشرية المتراكمة في السيطرة على قوى الطبيعة واستغلال مواردها وإمكاناتها إن هذا الإيمان الجديد الذي حملته الحداثة تضمن تحولاً جوهرياً من القيم الأخروية إلى القيم الأرضية.

إن أحد أهم تجليات الحداثة، برأي **هيديغر وماكس فيبر**، يتمثل في هذا الانسلاخ عن المقدس وإقصائه، أو إزالة سحر القداسة عن العالم. ومن خلال هذا الإقصاء أو الاستبعاد صار ينظر إلى العالم على أنه مطلق طبيعي ولانهائي، وفاقد لأية قدسية. من هنا تعين على البشر تفسير ظواهر العالم باستكشاف عللها المادية الأصلية، لا عللها الغائية المقحمة في الطبيعة.

- بالاتساق مع القناعة السابقة، صارت الممارسات الإنسانية في بعديها (السياسي والاجتماعي) تتم بمعزل عن التدين أو المقاصد الدينية، واختفت المعايير المقدسة العليا أو الوصايا التي كانت تستبد بالمصير السياسي والاجتماعي للإنسان. فقد حلّ الإيمان بالإنسان ومركزيته، بحيث أصبح

معيار الأشياء جميعاً، كما يقول زريق، الغاية والوسيلة معاً. وهو العامل الفاعل في صناعة التاريخ وتقدم الحياة وسيّد مصيره.

- الحداثة في أحد مظاهرها الرئيسة تعدّ اعترافاً بأن الإنسان هو سيد مصيره وسيد العالم في آن. وتمثل انعتاقاً متواصلاً للإنسان تجاه الموروث وسلطة التقليد والتنظيم الاجتماعي. وهي تعادل الحريّة الفردية والمساواة، وتقدس حياة الفرد ومبادراته الحرة بمقابل تماهيه في الجماعة المقدسة. وتقرّ باستقلال وعيه وعالمه النفسي ونزعاته الخاصة وخياراته وأبعاده العاطفية جميعاً. في حين أن خصوم الحداثة يراهنون على القبول بالموروث والتقليد، والخنوع لسلطة الجماعة، والخضوع للنظام الاجتماعي التراتبي الأبدي، في تعريف الفرد. ويدعون إلى كبح الفردية الحرة في سبيل الحفاظ على تماسك النظام الاجتماعي المغلق وانسجامه، ويركنون إلى التقليد والإتباع بإزاء التجديد والابتكار الفردي والإبداع. إنها، بعبارة مختصرة، دعوة إلى خلق الإنسان وفق نموذج ماضوي متقادم، لا يكترث للحريّة الفردية والإبداع والعقل الفردي، ولا بالمساواة بين البشر سوى المساواة في العبودية.

- الحداثة هي، بمعنى من المعاني، تفكير في التاريخ الواقعي ومن خلال التاريخ، لا في الأساطير التي تُؤَوِّل التاريخ. وتحوّلٌ من المعايير الأخروية إلى المعايير التاريخية، ومن النزعات الخلاصة إلى البحث في المصير التاريخي. لقد عدّ هيغل التاريخ صيرورة واقعية للعالم والمجتمع، ومرجعاً لجميع الممارسات البشرية، ينطوي على نزوع في التقدم اللامحدود في الزمان، وعلى تطلع واثق ومتفائل بالمستقبل يصاحب فعل الإنسان، عوضاً عن النـزوع الماضوي الأخلاقي المهيمن على الوعي الديني. فالحداثة تبقي

نهاياتها مفتوحة وتدشن عالماً من الممكنات والآمال المتفائلة. والحال أن الوعي الإسلاموي يتمسك بالنهايات الحتمية، والعوالم المغلقة والمكتفية بذاتها. وهكذا يغدو مفهوم التاريخ لديه مستقلاً عن سياقه الزمني، مغلقاً، ينتمي كله إلى ماض مقدس، هو ليس الزمن البشري المعاش، المنفتح على المستقبل والصائر قدماً.

وطالما هو كذلك، فإنه تاريخ صائر في الزمان والمكان. فما يميز المفهوم الحداثي للتاريخ، طبقاً لماركس، هو حركيته وصيرورته المحطمة لكل ما هو ثابت وأزلي ومقدس، فلا تحظى بالاحترام لديه أية مؤسسات أو نظم أو معتقدات أو أفكار أو علاقات، إذ تقوضها وتبدد كل ما هو صلب فيها، حين تتقادم عندها وتغدو بالية أمام إيقاعها السريع. والحال أن ركود التاريخ هو الوضع الأمثل بالنسبة إلى الوعي الإسلاموي، الذي لايعترف بموضوعية التغيير وحتميته إلا طبقاً لمشيئة مفارقة لهذا العالم.

## خرافة القضية المركزية

جاءت السلطة القومية في عدد من البلدان العربية بخطابها المختلف تماماً، في جوهره، عما كان ينبغي أن يكون عليه مستقبل الإنسان والتاريخ في هذه البلاد. وكانت بحاجة ماسّة إلى أن تستعير لسان الأمة والقضية القومية وتنصب نفسها وصية عليهما، ناطقة باسمها. ولم يكن لأحد أن يمتلك الجرأة على اختراق أو نقض هذا المطلب المركزي الذي أعلنته. أو ألا يتساوق مع هذه المركزية الأيديولوجية، أو المعيار الكلي الذي ساد نصف قرن تقريباً. بل كان ثمة خضوع طوعي غالباً أو قسري له من جانب المؤسسات والأفراد. وقد استغلت تلك النظم القومية هذه القضية أحسن استغلال، وبررت بها جميع تحريفاتها السياسية. فلم يعد لأيّة قضية إنسانية أو ألم أو قهر من قيمة طالما أنه كان يستجيب للأغراض الأيديولوجية المباشرة لهذا الشعار، حتى أن خراب البصرة ودمار بغداد أو بيروت عدّ مقبولاً وأمراً اعتيادياً متى ما كان مكرّساً له، ولم يكن يساوي شيئاً إزاءه.

إن ظهور هذا الشعار اقترن بصعود الأحزاب القومية التي أتت من أقبية التاريخ وأنفاقه ومن هوامشه الأيديولوجية في حقبة الخمسينات وما تلاها، عبر الانقلاب على مشروع الدولة الوطنية وابتلاعه. وراحت تمتطي دبابة العروبة لتحتل واجهة المسرح السياسي، مستعينة بأيديولوجية قومية شمولية، أثبت التاريخ أنها كانت في حقيقتها مضادة لمشروع الأمة الحداثي، ولتحققه على الأرض عوضاً عن أن يكون مجرد شعار ديماغوجي خالد مرفوع إلى السماء.

فرض خطاب السلطة القومية نظاماً معيارياً زائفاً وروّجت له، مفاده أن كل قضية إنسانية أو سياسية هي هامش بالنسبة إلى المركز الأوحد، الذي تقود إليه كل الدروب، ومن ثمّ ليس لها من معنى إلا لأنها تدور في فلكه. وسوى ذلك يعنى الانحراف عن المسار والخروج على دائرتها أو الانزياح عنها، أيّ التعين في العراء، في المساحة اللامتعينة للخطيئة الأيديولوجية، في المحيط الذي لا حدود له، لأن المتعين الوحيد هو هذا المركز، أو البؤرة المقدسة للقضايا القومية. وكل مسألة لا تكتسب أهميتها أو مبرر وجودها إلا بالقياس إليها. لكن هل كانت القضية الفلسطينية هي المركزية فعلاً بالنسبة إلى النظم التي أرادت لها أن تكون كذلك بالنسبة إلى العموم؟

السياسة المعلنة للأنظمة العربية كانت تتبع هذه العقيدة أو الاستراتيجية. ذلك أن مطلب القضية المركزية يعني استحالة شرعية أي قضية أخرى سوى شرعية السلطة الممثلة لها أو الناطقة باسمها، وفي الواقع لم تك تستهدف من وراء ذلك سوى تأكيد مركزية سلطتها وإدامة استبدادها المعهود. فمركزية القضية المعلنة لديها لم تكن سوى تعبير مقلوب عن مركزيتها بالذات ورغبتها العميقة في مواصلة طَوَفان العالم والمجتمع في فلكها. وكلما أوغلت النظم القومية في كلامها عن مركزية القضية وتشدقت بها كان ذلك برهاناً وشاهداً على غياب الأصل ولامركزيته في وعيها، وعدّ دليل نفاق أيديولوجي ومراءاة سياسية.

إن تاريخ هذا الشعار الذي عُدَّ المعيار المركزي للمشروع القومي العربي، هو تاريخ مركزية السلطة القومية واستبدادها الشامل والمحكم. وقد قام على

المزاوجة والتماهي بين رغبة السلطة في البقاء والهيمنة من جانب والشرعية الأخلاقية والسياسية للمحنة الفلسطينية من جانب آخر، واستغلال الأخيرة لغاية استمرارها سلطة مطلقة لا تكترث لأية قضية إنسانية أو سياسية عادلة. وهنا يقبع التعارض بين الميتافيزيقا الأخلاقية للقضية السياسية وبين ذرائعية السلطة القومية وميكافيليتها، بين التمثيل السياسي لمشروع إنساني وسياسي وواقع ممارسة السلطة. ولهذا لا يمكن وصف مطلب القضية المركزية إلا بأنه ضد عدالة القضية وروحها من حيث هي قضية إنسانية شاملة، وضد تحققها الواقعي والعادل.

لقد أتلفت القضية الفلسطينية بكثرة الحديث عن مركزيتها، حتى غدت قضية الهامش بالفعل بالنسبة إلى سياسات النظم القومية. القومية التي كانت تغفل، وهي تتخفى وراءها، الكثيرَ من المطالب العادلة والملحة كقضايا التنمية الوطنية والحرّيات العامة وغيرها، وتمارس كل أشكال القمع والقهر بحق شعوبها، حتى غدا يسيراً على أي نظام عربي مستبد أن يرتّق كل جرائمه السياسية وممارساته الوحشية بخِرق شعارات القضية المركزية.

واقع الحال أن الحضور المباشر للقضية الفلسطينية في خطاب السلطة القومية لم يكتسب بالفعل مكانة مركزية إلا على مستوى التصوّر أو التمثيل الأيديولوجي المجرد والزائف، الذي هو أبعد ما يكون عن التعبير الحقيقي لواقع القضية وآفاقها العقلانية والتاريخية. لأن المطلوب بالنسبة إلى تلك النظُم لم يكن حلّ المعضلة حلاً واقعياً وعادلاً، بل تكريس احتكارها لشرعيتِها السياسية والإنسانية. وهكذا بدا أن مطلب مركزية القضية

الفلسطينية كان نفياً للقضية من موقعها الحقيقي تحت وطأة مركزية السلطة القومية وادِّعائها احتكار الشرعية الأيديولوجية، إقصاء لها من حيزها الفعلي واستبعاد لدورها، وبالمقابل استعادة لدور الاستبداد والتعامل معها كقناع أيديولوجي للشرعية القومية للسلطة.

كانت النظم العربية القومية تؤكد أولوية شكل العلاقة مع القضية الفلسطينية لترسخ، بالمقابل، العلاقة مع ذاتها، وتحتكرها لمصلحتها الذاتية. فهي حين كانت تعلن مركزية القضية الفلسطينية، لم يكن الهدف من وراء ذلك سوى إثبات المكانة الخاصة والحيوية لها وتكريس مركزية سلطتها بالذات من خلال هذا الادعاء. ومن ثم تعيد إنتاج مركزية شرعيتها القومية والسياسية وحتى الأخلاقية، إزاء إعادة إنتاج هامشية الآخر وقضاياه. إن جميع المسائل والقضايا الحيوية الأخرى بدت تافهة وسخيفة، رجعية وخاطئة، من وجهة نظرها، لأن ثمة نظاماً قومياً تقدمياً وشرعياً واحداً فقط، نظاماً لايفتقر إلى الضرورة التاريخية والعقلانية هو نظامها بالذات، وهو الوحيد المرشح والمؤهل لتحقيق التطابق بين المستقبل العربي ووحدته. هكذا كان الحال مع عدد من النظم القومية المتسلطة ولا يزال.

إذاً ثمة تفاوت هائل بين ما كانت تعلنه تلك النظم وتروّج له وبين اعتقادها الخاص على صعيد مركزية القضية الفلسطينية في مجالات السياسة والإعلام والممارسة عموماً، حيث يعاد تكريس ذلك المعيار لمصلحة بقائها وإدامة سلطتها. من هنا فإن إعادة اكتشاف حقيقة هذه القضية ومكانتها، من وجهة نظر مغايرة لكل ما ألفناه من خطابات جاهزة للحكومات العربية

ومؤسساتها الأيديولوجية، يعدّ شرطاً سياسياً لاستقلال الخطاب الوطني الفلسطيني ومفاهيمه من جانب أول، ويعني من جانب ثان الإفلات من شرك الادعاءات الأيديولوجية للأنظمة القومية التي كانت تجيّر شرعية القضية لحسابها الخاص، ويترتب على ذلك تحرير جميع المسائل والقضايا الحيوية كالتنمية والحرّيات العامة وغيرها من قبضة التسويف والمماطلة والتأجيل، وتضع تلك الأنظمة عارية دون كساء أيديولوجي بمواجهة أسئلة شعوبها وقضاياها الملحة.

## أمريكا المُلهِمة
## دروس الديمقراطية الأمريكية

لاحظ **ماركس** الحالة التاريخية الفريدة للمجتمع الأمريكي، إذ يكشف السياق التاريخي عن أن غياب ماض إقطاعي للولايات المتحدة، أدّى إلى خضوع الدولة للمجتمع المدني. ولهذا بقيت الدولة في هذه الحالة، دولة الحدّ الأدنى. فالمجتمع البورجوازي في الولايات المتحدة لم ينبثق من الإقطاعية، بل انطلق من ذاته، وقد خضعت الدولة من فورها لهذا المجتمع ونمط إنتاجه. إن ما يميز الولايات المتحدة عن عدد كبير من بلدان أوربا هو غياب الماضي الإقطاعي وإرثه الثقيل، ولكي يتكون المجتمع الأمريكي كأمّة، لم يكن مضطراً لإلغاء أملاك إقطاعية واسعة ولا لمحاربة أية ارستقراطية. وحتى قبل أن يولد كأمة، لم يكن المجتمع الأمريكي مؤلفاً من مجموعة سلطات مستقلة، وبالتالي لم يحتج إلى دولة كي يحطمها. على العكس من ذلك استورد **المستوطنون** من إنكلترا مبادئ إعلان حقوق الإنسان ومبادئ الشرعة الكبرى التي تضمن المساواة أمام القانون، وتعزز المساواة وتقيّد السلطة التنفيذية وتشجع اللجوء إلى الانتخاب لتعيين أصحاب السلطة المحلية. وكما في بريطانيا العظمى، فقط تكون المجتمع الأمريكي عن طريق التنظيم الذاتي، ومؤتمر (١٧٨٧م) حيث تمّ تحضير **دستور فيلادلفيا** يدلّ تماماً على الطابع التعاقدي للمجتمع المدني، إذ وافقت الولايات بالتتابع على الدستور الجديد الذي يضمن حقوق الولايات أعضاء الاتحاد. بناء عليه، لم تنجم الأمة هنا عن عمل دولة ممركزة، بالعكس تماماً، فقد انتظمت خارج

كل دولة من **الطراز الفرنسي**. وإذا كانت الولايات المتحدة قد اتبعت طريقاً مختلفاً تماماً عن طريق فرنسا أو بروسيا اللتين استحدثتا، منذ القرن السابع عشر، بفضل عمل **دولة قوية**، فإنها لم تشهد مع ذلك مركزة بقوة كتلك التي تحققت في بريطانيا في وقت مبكر، حتى ولو استوردت من هذه الأخيرة عدداً كبيراً من المؤسسات، فقد رفضت إنشاء سلطة ممركزة مماثلة لتلك التي فرضت نفسها بسرعة في إنكلترا، إذ كوّن المستوطنون الجدد أوّل أمة دون قوة الدولة، وأقاموا نظاماً سياسياً على قاعدة معطيات اجتماعية وتاريخية جديدة تماماً، وقد سوغوا شرعية هذا النظام في التوفيق بين مبدأي الحريّة والمساواة.

ظلت الدولة الأمريكية، التي ظهرت على هذا النحو كمستبد عديم الجدوى، منفصلة وتابعة للمجتمع المدني إلى حدّ كبير، وقد كرّس هذا الوضع النظام الاتحادي (الفيدرالي) بأن مكّن سلطة المجتمعات المحلية لكل ولاية على حساب سلطة المركز حتى غدت كيانات سياسية أصيلة، شبه مستقلة، وكان الإسهام الأمريكي على صعيد نظرية النظام الفيدرالي أكبر تجديد جاءت به أمريكا في ميدان علم السياسة.

في مثل هذه الأحوال من المفيد أن يُستعانَ بعبارات **(الكسيس دي توكفيل)**، الذي لم يستطع مفكّر من قبله، ولا من بعده إلى حدّ ما، أن يصوّر الحياة الأمريكية بمثل دقته، ولا أن يتكهن مثله بقوّة الديمقراطية الأمريكية الثقافي وزخمها السياسي، هذه الديمقراطية التي أثبتت للتوّ تفوقها وامتيازها بأنها قادرة على التغلب على تناقضاتها، وأن تتخطى مثالبها

السياسية أكثر من أي نظام سياسي آخر. وبرهنت التجربة الأخيرة على أن الديمقراطية الفيدرالية هي الشكل الأسمى لأيّ تنظيم سياسي/ مدني يعدّ الإنسان مبدأ له وسعادة الأكثرية غاية رئيسة، لأنها استطاعت أن تجمع على نحو متوازن وعادل بين المساواة والحريّة.

إن الشطر الأعظم من أسباب نجاح هذه الديمقراطية، لا ترجع إلى الدولة فحسب، وإنما إلى المبادئ السائدة في المجتمع الأمريكي والراسخة فيه، ذلك أن تاريخ الديمقراطية هو بالدرجة الأولى تاريخ مؤسسات ومجتمعات ديمقراطية قبل أي اعتبار آخر. ويلاحظ أن الديمقراطية التي تستطيع أن تتجاوز مثالبها وعيوبها السياسية، وبخلاف الديمقراطيات الراكدة أو الجامدة التي تنجم عن مجتمعات راكدة، يصاحبها عادة تحول في العادات والأخلاق والقوانين، إنها الديمقراطية الخصبة والحية. بهذا المعنى كانت الديمقراطية في أمريكا بالنسبة إلى توكفيل تمثل حالة أخلاقية وثقافية للمجتمع المدني أكثر من كونها نظاماً سياسياً. ومن هنا لا نبدو مكترثين لديمقراطية النظام السياسي للدولة، وقد غدت أمراً واقعاً ومعاشاً، فحسب. إنما الأكثر أهمية من ذلك التنويه بثقافة المجتمع المدني الديمقراطية، حين يغدو الأخير حافزاً للحريّة الفردية ويؤدي في المآل إلى إظهار إبداعات الفرد الخلاقة وتميّزه. نحن نبدو معنيين هنا بالبحث في الحريّة المدنية والمساواة الفعلية وطبيعة السلطة التي يمارسها المجتمع على أفراده وجماعاته وأقلياته. هذا هو السؤال الذي يتوقف على إجابته فهم التحول الذي حدث في أمريكا بانتخاب رئيس من أصول أفريقية للمرة الأولى. وهو السؤال الذي يبحث في التوافق بين قوة الأغلبية في المجتمع المدني ودور الأقلية، وفي الشروط التي تؤمن تخطي استبداد الأغلبية العرقية أو الدينية أو السياسية؟

لقد قوّضت نتائج الانتخابات الرئاسية الأخيرة العقبات الثقافية والأيديولوجية، التي كانت تحول دون إنجاز المساواة التامة بين أفراد المجتمع الأمريكي، بسبب التباينات الثقافية والعرقية وغيرها، وأزاحت إلى حدّ كبير الحالة القديمة وتناقضاتها المضادة للمساواة. فلو كانت المسألة مجرد مساواة شكلية تتم عبر تحقيق إرادة الأغلبية باسم شرعية انتخابية لقادت إلى استبداد وهيمنة العنصر الأبيض فحسب، دون أن تمنح الفرصة أو الحريّة، لبروز عنصر ينتمي إلى ثقافة الأقلية. وهذا هو التحدّي الخطير الذي استطاعت الديمقراطية الأمريكية أن تتخطاه، وذلكم هو النظام العقلاني القائم على الانسجام بين المساواة والحريّة كما تكهن **توكفيل**. إن التهديد المرعب للحريّة والمساواة يكمن هنا، في احتمال طغيان الأكثرية واستبدادها، وتلكم أحد أهم شرور الديمقراطية, التي تعمل في العمق، في المنطقة السرية للحياة، حيث تتغذى على الأفكار والعواطف الدينية، وعلى المشاعر العرقية اللاعقلانية.

وحققت الديمقراطية في حدها الأدنى، بهذا التحول العظيم، نوعاً من المساواة في الحقوق، ومن ثم نوعاً من المساواة في الشروط التي تقود إلى تقدير متساو لجميع الأفراد بصرف النظر عن انتماءاتهم العرقية والدينية والثقافية. وجعلت من الجميع متساوين دون أن تفقدهم خصوصياتهم أو حرياتهم الخاصة، وقادت **باراك أوباما**، المهاجر الأفريقي، إلى سدة الرئاسة في أعظم دولة رأسمالية، دون أن ترغمه على تغيير لون بشرته، وهذا ما كان **الحلم المستحيل** بالنسبة إلى **السود الأمريكيين** في وقت من الأوقات. إن الديمقراطية لا تحقق المساواة السياسية عبر ضمان ذات الحقوق فحسب،

وإنما هي أداة لتخطي التباينات الثقافية والعرقية والاجتماعية، باسم الفضائل المدنية العليا. وهي تبين أن التفاوت، في الثروة والجنس والعقائد، لا يقف حائلاً دون ممارسة الحقوق المدنية والسياسية ذاتها. فالمساواة الفعلية هي التي تضمن ممارستها مع الاعتراف بالاختلاف القائم في المجتمع المدني.

وهكذا، أثبتت الثقافة الديمقراطية السائدة قدرتها هنا على التسامح وعلى حماية التنوع والانسجام في وقت واحد، وعلى ضمان الخصائص الثقافية والدينية المختلفة للمجموعات العرقية، وصون التطلعات الفردية على نحو متكافئ. وهنا تكمن جدارة المجتمع المدني الأخلاقية والثقافية ونضجه السياسي، حين يبدو قادراً على مقاومة هيمنة عنصر أو ثقافة دينية أو عرقية بعينها على السلطة السياسية، أو السيطرة على المجتمع السياسي وطبعه بطابعه الخاص. فالمجتمعات المدنية القوية وحدها القادرة على مقاومة هيمنة دين أو عرق أو أية ثقافة معتقدية على السياسة، وعلى مجابهة تماهي الدولة في أيديولوجية قومية أو مذهبية مستبدة. وبموازاة ذلك تبرهن هذه السابقة التاريخية على أننا نستطيع أن نعيش معاً بطريقة أفضل برغم اختلافنا، ونؤسس لحياة أرقى وأكثر انفتاحاً وإنسانية برغم التنوع القائم، الذي يعدّ شرطاً لأي تواصل إنساني، حقيقي ومثمر.

ويتعين علينا أن نذكر أيضاً، أن هذه الديمقراطية، علاوة على تعدديتها، هي في بعدها الشامل علمانية. وكما يشير **آلان تورين** فإن الدولة الدينية أو التي تعلن ديناً لها إنما تعارض معتقدات غالبية مواطنيها وتصادر حريّة المعتقد لديهم إلى أقصى حدّ. وميزة الديمقراطية تكمن هنا في تناقضها مع هيمنة معتقد بعينه أو دين على السياسة، وفي إثبات حرّيّة الرأي لشخص أو

طائفة. إن الاتكاء على ثقافة دينية، أو معتقدية، أو عرقية من جانب السلطة السياسية تقوض الديمقراطية وتقيد أسس المساواة.

إن انتخاب **أوباما** يعكس شغفاً لا متناهياً بالمساواة لدى المجتمع الأمريكي، هذا الشغف الذي ينمو بلا انقطاع لديه ولا يشبع، لأن هذا المجتمع لن يتوصل قط إلى مساواة تكفيه، وقد بلغت الآن انبساطها الأكمل لديه بهذا الحدث. وأثبتت نبوءة **توكفيل** بأن التحول الديمقراطي الشامل بعيد عن أن يكون عارضاً ومؤقتاً أو ذا طابع محلي، وإنما هي الواقعة الأكثر استمراراً وقدماً ودواماً. إن الاندفاع المتواصل إلى تحقيق المساواة يوازيه هنا بالمثل تقدم نحو تحقيق الحريات الاجتماعية والسياسية، الأمر الذي يبرهن على الدور المتعاظم للمجتمع المدني في النظام السياسي، وعلى عزم مكوناته وذواته الفاعلة على التصرف بشكل مسؤول وحرّ في الحياة العامة.

على هذا النحو، يصنع المجتمع ديمقراطيته، وتكفّ الحاجة، في الوقت ذاته، إلى دور الدولة في تحقيق المساواة على حساب دور المجتمع المدني. فلا تكون قوة الدولة وسلطتها قائمتين على ضعف المجتمع أو تهميش دوره أو قدرته. وكل ذلك، من شأنه أن يحول دون تغوّل الدولة واستبدادها الذي قد ينتج أشكالاً أخرى من اللامساواة. إذاً، ليس ثمة تبعية سياسية دائمة نحو الدولة من جانب المجتمع، ولا وصاية لها على البناء الاجتماعي، الذي قد يصاب بالخمول واللامبالاة في الحالة المعاكسة. إن الدولة حين تكون وصية على المساواة تخلق نوعاً من اللامبالاة والسلبية وتعزز الكسل، وتكرس لدى الأفراد عجزاً عن الإسهام والمبادرة، وتجعلهم يرضخون للاستبداد ويستسلمون له. وهنا يفقد المبدأ الديمقراطي زخمه الأول، بسبب هبوط روح المبادرة العامة لدى الأفراد، وموت جميع الفضائل

المدنية لديهم، فتغدو السلطة باسم المساواة والديمقراطية مستبداً ومنظماً ومرشداً وموجهاً للحياة السياسة في المجتمع. وبذا يبدأ المجتمع المدني بالاختناق والتسطيح ويفقد فاعليته شيئاً فشيئاً بسبب تعاظم دور الدولة الوصائي، ويرتد إلى حالة الرعية التي لا كرامة لها.

منذ أمد غير قريب اتخذ الأمريكيون من **الفيدرالية** عقيدة لهم بامتياز ومبدأ رئيساً، وجعلوا من المجتمع المدني الديمقراطي أساساً، بحيث لا توجد أية سلطة بمعزل عن إرادته، ولا يمكن تصور فكرة البحث عن أية شرعية للسلطة خارج المجتمع. وبهذا فقط تكون الإرادة السياسية وحتى السيادة موزعة بالتساوي على كل فرد من أفراد هذا المجتمع، وتكون الخيارات السياسية تابعة لإرادة الجميع. فلا ينكر امتياز هذين المبدأين إلا الذين يجهلون، أو مستبد مقنّع يتحيّن الوقت لينصب مجدداً طغياناً سافراً. ذلك أن النظام المركزي، الاستبدادي، لا يصلح إلا لإضعاف الأمة التي تأخذ به، لأنه وحده القادر على إضعاف الروح الحيّة للمجتمع وقتلها، كما كان **توكفيل** يقول.

الحصري هو بحق" المفكر القومي الخالص" برأي إلياس مرقص الذي رأى أن العرب أمة واحدة, وتجب إقامة دولة عربية واحدة من هذا المنطلق. تلكم هي المسألة الأساسية برأيه، وسوى ذلك يبقى ثانوياً بالقياس إلى هذه القضية التاريخية الضرورية والرئيسة.

الظاهرة القومية هي محض ظاهرة معنوية مجردة عند الحصري, لا علاقة لها بالظروف الموضوعية والشروط التاريخية المنتجة لها, بل تنعكس في الوعي الفردي على شكل انفعالات مشتركة وعواطف. وقد كرّس الحصري هذه القناعة في الفكر القومي من خلال نقدٍ عنيفٍ وصارخ للنظرية الاقتصادية والماركسية ونظرية العوامل المشتركة. فالأمة والشعور القومي في نظره هي أمور أولية معطاة كمسلمات (إيمان روحي) بـ (دين العروبة) الذي ينشأ بنوع من الوحدة في شعور الأفراد. وتنبع ضرورتها من نزوع معنوي قلق ينمو في أحشاء واقع التجزئة والتشتت، ويغذي وعياً ذاتياً بهذا الواقع ينـزع إلى تجاوزه باتجاه الوحدة المنشودة. لكن السؤال الهام، برأي العديد من الباحثين، هو هل يتكئ هذا الخطاب القومي حقاً على عناصر تنويرية ترى في الإنسان وحريته مبدأ أساساً في التاريخ؟

ليس ثمة اعتراف حقيقي موازٍ بـ مفهوم الإنسان– الذات سوى ذاك الذي يمكن استنباطه وتعريفه من خلال انتسابه إلى الأمة. وطالما أن الأمة، من وجهة نظر الحصري، تعني الانتساب المعنوي إلى الأصل الواحد المشترك، فإن الشعور القومي الذي يميز الإنسان هي الخاصة الجوهرية والبداهة الأولى

التي تشكل حقيقته. ولا يتردد **الحصري** في عدِّ النـزعة القومية نزوعاً غريزياً شبه بيولوجي لدى الإنسان. وطبقاً لهذا التصور، يبدو أمراً عبثياً أن نتوقع مفهوماً حداثياً وتنويرياً إلى أقصى الحدود عن الإنسان بوصفه ذاتاً حرة.

الاستنتاج الآخر، يؤكد بأن لا معنى لحريّة الإنسان خارج حريّة الأمة. ومن العبث الحديث عن حريّة إنسان فرد دون حريّة الجماعة القومية التي ينتسب إليها، ودون أمة، فلا وجود لإنسان حرّ من دون وطن حرّ موحد. وويلٌ لمن يريد أن يكون حراً من غير أن تكون هنالك أمة واحدة حرّة. تلكم هي الوصية الأولى للحصري.

لكن يمكن عدّ مفهوم **الحصري** عن التاريخ مدخلاً آخر لفهم دور الإنسان/ الذات وحريته. والواقع أن التاريخ الذي يقصده **الحصري** هو ليس التاريخ الواقعي الحافل بالصراعات المادية والوقائع. إنه التاريخ المجرد وهو بمثابة شعور الأمة وذاكرتها. والأمة تشعر بذاتها وتكوّن شخصيتها بوساطة تاريخها الخاص. فالأمة التي تفقد ذاكرتها بفقدان تاريخها، تفقد شعورها بهويتها.

هنا يبرز السؤال المتعلق بدور الإنسان، وهو من ذا الذي يصنع التاريخ؟ وأي دور يمكن للإنسان أن يقوم به؟ نحن لا نجد لدى **الحصري** أية إجابة دقيقة عن هذه المسألة وغيرها. ذلك أن التاريخ المقصود والمتصوَّر، هو مجرد شعور سلبي ذاتي لدى الإنسان، الذي ليس له من سبيل في أن يكون إيجابياً أو فاعلاً فيه.

ومن جانب آخر يكرّس **الحصري** تصوره السلبي عن الإنسان وحريته، عبر الاستعانة بالعديد من المفاهيم الغيبية والديماغوجية، التي يقحمها في

التأسيس لخطابه الأيديولوجي، ويكرّر تصوراً لاعلمياً عن مفهوم القومية. فلا يعود الإنسان حرّاً في انتمائه الأيديولوجي والقومي بمقدار ما يتعين عليه أن يعمق من إيمانه القومي هذا، كي يتوافق مع مطلب **الإنسان القومي الأمثل**.

الأمة التي يجب أن تكون، ويتطلع إليها **الحصري** على أنها الأمة الحرّة، هي الأمة الدولة الواحدة. وطالما أنه يتكئ على تصور مجرد عن الإنسان القومي في حالة الإمكان، فإن نظريته في الدولة تظلّ تشكو من نقص عميق وجوهري عن الإنسان الواقعي وحريته.

وكي يعزز من أهمية دور اللغة في تصوره عن نشوء الأمة وتطورها, فإن **الحصري** يقدم مفهوماً أولياً عن الإنسان، بوصفه" حيواناً قومياً ناطقاً". وهذا مفهوم **أنثروبولوجي** ينقصه الكثير حتى يغدو فلسفة شاملة عن الإنسان ويحيط بكل جوانب الوجود الإنساني.

**زكي الأرسوزي** هو من كبار المنظرين العرب للفكر القومي إلى جانب **الحصري**. كان كتابه الأول **(العبقرية العربية في لسانها)** عبّر فيه عن المنطلق الذي أخذ به. ويذكر لدى الحديث عن فلسفته العربية: إن مدخلها رحماني، وأن نهجها فني، وأن غايتها الذات، وأنها مستوحاة من الحياة. إنها فلسفة عربية لأن أصولها قائمة في اللسان العربي. وكان دأب **الأرسوزي** وهاجسه الأيديولوجي هو كشف مكنونات هذا اللسان الخفية.

يرى **الأرسوزي** إن وعي الأمة بداهة أولية وفطرية, حدس بدهي في الوعي, والتفكير القومي أصيل في الطبع البشري، ملازم له، يتخطى كل المراحل التاريخية. وهذا الحدس, الذي يشكّل الوجدان القومي, هو مصدر جميع المثل العليا، وتقاس بالنسبة إليه كل الأشياء وتقدّر, إنه معيار كل شيء.

ويماثل **الأرسوزي** في هذا السياق بين نشوء الأمة بصفتها مجتمعاً قومياً حديثاً، وبين رابطة الأسرة **البطريركية**. ويخلص، متجاهلاً كل سياق ثقافي ولغوي وتاريخي لنشوئها وتطورها، إلى وصف تشكّل الأمم بطريقة غاية في التجريد، خارج كل سياق تاريخي أو مادي، فتتجلى له لا بصفتها نتاجاً لسيرورة تاريخية واجتماعية، وإنما يعدُّها نتاجاً لفكرة سامية متأصلة في الوعي البدئي المشترك، تتوارثها الأجيال. إنها تنشأ بمعزل عن كل نشاط إنساني خلاق, وبمعزل عن شروط هذا النشاط الموضوعية، معتمداً في ذلك على أشكال أولية من الوعي البدائي الموروث، بحيث يمثل هذا الظهور نوعاً من معاودة التاريخ البدئي لنفسه مستعيداً ذاته وعوالمه السحريّة. وبذلك تتطهر الأمة من حاضرها الراهن وتستقل عن تاريخها المعيش، وتتماهى مع برهة ذاتية خيالية سحريّة.

وهكذا عوضاً من أن يقوم **الأرسوزي** بدراسة تكوّن الأمة بصورة تاريخية موضوعية، يلجأ إلى استخدم تصورات ومفاهيم واستعارات لا تتطابق والموضوع المدروس، ليخلص في نهاية المطاف إلى مصادرات أيديولوجية مسبّقة. وبخلاف الوعي الموضوعي بالتاريخ يتنزه **الأرسوزي** عن الوقائع التجريبية ويحوّل التاريخ إلى حقائق سحرية وشعرية مجردة, وهو إلى ذلك يتكئ أساساً على التحليل اللغوي. ففي البدء كانت الكلمة (اللغة)، واللغة هي التي تصنع التاريخ، الأمة والإنسان، ولأجل ذلك تنبغي العودة إلى اللسان وتحليله، وعلى وجه الخصوص اللسان العربي، بغية كشف أسرار الحضارة والقيم الإنسانية إجمالاً. وكأني باللسان العربي وحده يختص بجميع المعان، والصور، والمفاهيم الإنسانية.

يواصل **الأرسوزي**, على هذا النحو، نظير **الحصري**، إنتاج الوعي القومي الميتافيزيقي المجرد، وإن كان يبزّ الأخير على صعيد تأكيده المتكرر لمبدأ الفردية والحريّة الإنسانية، لكنه يقول ذلك في سياق صوفي وإشراقي لاعقلاني يفتقر إلى التماسك العلمي والمنطقي.

على هذا النحو يفسر **الأرسوزي** ظهور الأمم على مسرح التاريخ، متجاهلاً قوانين التطور الاجتماعي. يقول:« الأمة تجربة رحمانية في الوجود أجابت بها النفوسُ على ظروفٍ طبيعية مشتركة، وإنه على عمقِ هذه الإجابة تُقاس أصالة الأمة» إن استخدام مصطلح **تجربة رحمانية**، وهو المفهوم المركزي في خطابه الفكري، يشير إلى أثرٍ صوفي لاعقلاني. فصلةُ الرحم الولادية تتحولُ إلى ما يشبه النشأة الكونية، وكأن تكوّن الأمة هو انبثاق غيبي إلهي مفارق، شكلته تلك النفوسُ الروحانية فكونت الأمة. ليس ثمة أي قول علمي أو عقلاني هنا وإنما إنشاء لغوي وشاعري لا يفسر, ويزيد إيهاماً وإبهاماً.

بوجه عام يخاطب **الأرسوزي** المشاعر القومية اللاعقلانية، التي لا تشكل وعياً نقدياً بالذات وبالتاريخ، وإنما المشاعر التي تصلح للاستغلال السياسي ولمآرب انتهازية لصالح تكوينات وجماعات قومية حماسية تعصبية تتعارض مصالحها مع الهداف العامة والإنسانية للتاريخ.

وطالما أن الأمةَ العربية جوهرٌ لاتاريخي، تشكّل خارج الزمان والمكان, منشؤه المتعالي، فإن أية مثالب أو أدران تكون ليس من جنسها الطاهر المقدس فحسب، بل من العناصر والأجناس الأخرى التي اختلطت بها أو اندست في ثناياها« لما طغى الدخيل والهجينُ على بيئتنا تقلصت مشاعرنا

الرحمانية، وعميت بصائرنا في الشؤون الإنسانية، واختل نظام القيم في مجتمعنا» إنها الأمة المنـزهة عن المصالح المادية الذاتية، التي لا تحتمل أي اختلاف أو تعدد أو تنوع للمصالح والآراء والغايات. ويرى التدهورَ بسبب مجيء غير العرب، وكأن العربَ ليسوا هم الذين اقتحموا تلك الأصقاع غير العربية وسيطروا عليها وتحكموا في تاريخها، فتشكلت مجموعات الشعوبِ الإسلامية غير القومية.

لا يعبأ **الأرسوزي** بتقديم تصور علمي ومحدد لمفهوم حريّة الإنسان. ولا يعرّف مفهوم الإنسان من خلال سلوكه الاجتماعي أو وضعه، وإنما يعمد، كعادته، إلى اشتقاق الإنسان من الإنس للدلالة على الرغبة الفطرية لديه في التواصل، وفي أن الاجتماع حالة فطرية لديه وطبيعية. إنه يقلب العلل معلولات هنا، فالإنسان اجتماعي، لا لأنه بحاجة إلى التعاون والتواصل مع الآخرين، وإنما العكس الرغبة الفطرية هي التي تشكل حالة الاجتماع. ويضع **الأرسوزي** مبدأ **الرحمانية** في صلب العلاقات التي تشكل المجتمع، لا العلاقات المادية الفاعلة. وعن هذه الرغبة الرحمانية الفطرية ينبثق مفهوم الإنسان.

وفي منحى آخر يهيب باللغة ليمنح مفهوم الحريّة معنى ودلالة جديدين. وبتحليل لغوي شكلاني يخلص إلى تعريفها ببساطة" إنها ضد التقيّد". ومن ثم يسبغ عليها بُعداً غائياً (فهي، برأيه، حكمة وجود الإنسان، وهي السبب في ارتقائه من ظاهرة بين الظواهر إلى ذات) والتحديد الأخير صحيح على الرغم من منطلقه **الغائي** والميتافيزيقي. فالحريّة هي صنو الذاتية، والإنسان يغدو ذاتاً لا مجرد شخص بتأكيده حريته الذاتية، لا بأي شيء آخر. لكن هل ثمة معنى أو مفهوم للذات يعتد به في الإرث النظري لـلأرسوزي؟ هذا ما يصعب علينا العثور عليه وتأكيده.

## العرب والتاريخ

هل ثمة اختلاف أساسي وجوهري بين التاريخ العربي والتاريخ العالمي؟ ما معنى التاريخ؟ وما دلالاته؟ وكيف فهم المفكرون القوميون العرب التاريخ وسيرورته؟ تلكم هي الأسئلة الهامّة التي واجهت العديد من المفكرين القوميين العرب بداية.

يمنح الوعيُ الحديث الإنسانَ وعلاقاته دوراً رئيساً في صناعة تاريخه. وهو إذ يضع الإنسان في مركز التاريخ وفي مبدأه يغدو الأخيرَ تاريخاً للبشر الواقعيين, لا تاريخاً غيبياً يمنح الأولوية للمشيئة المفارقة, فلا يملك التاريخ من مضمونه سوى الوقائع التي تبرهن على مقاصد تلك المشيئة وغاياتها. تلكم هي عملية أنسنة التاريخ التي تسم الوعي الحديث, وهي تعني في المآل عدَّ كل حدث تاريخي حدثاً إنسانياً، وكل حدث إنساني حدثاً تاريخياً، مما يفضي إلى القول: إن ثمة تاريخاً واحداً للبشر، على الرغم من تنوع مظاهره واختلاف تجلياته. إنه تاريخ قائم على قانون رئيس ناشئ عن فعل الإنسان بالذات.

استمدت الحداثة الغربية تصوراتها عن التاريخ والإنسان من فلسفة التنوير، التي عدّت مكانة الإنسان مركزية في العالم وأعلنت فردانيته. وبالمثل فقد أكدت على دور العقل الإنساني وقدرته على تفسير عالمه المحيط وذاته وتغييره دون حاجة إلى أي مبدأ غيبي أو وحي متعال.

لعل سؤال المصير هو الأبرز والأهم في هذا السياق, ما مصير الإنسان في التاريخ؟ وهل قدّم الفكر القومي العربي، بوصفه وعياً حداثياً كما ينبغي،

مفهوماً بالمثل عن التاريخ يقوم على رفض وإنكار كل مقصد غائي أو مبدأ متعال يهيمن على التاريخ ويحدده، ويحلّ فيه مفهوم الذات الإنسانية فاعلاً تاريخياً، محلّ أي عقل أو لوغوس ميتافيزيقي أو لاتاريخي؟ يستبطن التاريخ دون تحايث، بل يتعالى عليه؟ هل تأسس مفهوم التاريخ في الفكر القومي ووعيه انطلاقاً من الواقع التاريخي ذاته في مَنشَئِه وسيرورته؟ وهل نزع الوعي القومي عن التاريخ لبوسه الميثولوجي هذا، وفكّ السحر عنه ليغدو تاريخاً معقلناً، قابلاً للفهم والتفسير بموجب قوانينه بالذات، التي هي في المحصلة قوانين العقل ذاته؟

لا يمكن لعلم التاريخ أن يكون جديراً بمعنى العلم، مالم يعنى بدور الإنسان الحقيقي، ويعترف بمركزية هذا الإنسان، ويضعه في بؤرة اهتماماته، من حيث هو كائن فاعل، يصنع بهذا القدر أو ذاك تاريخه. ودون ذلك يستحيل التاريخ إلى سرد للخرافة لا يمكن التمييز فيه بين الحقيقي والزائف.

والحال أن المعنى السائد عن التاريخ، لدى العديد من المنظرين القوميين، لا يقيم وزناً للإنسان ولا للذوات الفاعلة فيه، ولا يشرح الزمن التاريخي بصفته سياقاً لتجلي الفعل الإنساني.

تثير القراءة النقدية لنصوص الأيديولوجية القومية العربية لدى منظريها أسئلة وملاحظات أخرى، تتصل بمفهوم التاريخ ودلالاته، ليست أقلّ أهمية مما سبق. منها أن الأرسوزي والحصري، بصفتهما أبرز ممثلي الأيديولوجية القومية، اعتقدا، كما تظهر القراءة، بأن الأمة لا تتشكل في التاريخ ومن خلاله، بل هي متعالية عليه. إنها القالب الذي يتعيّن فيه التاريخ وينصبّ، من هنا كانت النظرة اللاتاريخية للأمة.

يتسم التاريخ العربي, كما تصوّره الأرسوزي والحصري، بالثبات والسكون. لأنه يخلو من كلّ تناقض واقعي محتمل يحرّضه ويدفعه قدماً، إنه محض تاريخ منسجم مع ذاته ومتماه. وما يبدو في الظاهر من صراعات أو نزاعات أو تمزق، إنما هي سطحية، لا تنتمي إلى صميم التاريخ العربي، إنها ليست جوهرية ومتأصلة, بقدر ماهي عارضة وطارئة.

الإنسان في مفهوم الحصري مطبوع بالتاريخ ومندغم به، ولهذا لا يملك الحريّة إزاء الماضي كما لا يملك الخيارات إزاء المستقبل، وهو كذلك في حاضره رهينته ومحكوم به. إذ ليس ثمة كائن يمكنه أن يصنع تاريخه على هواه. إنه يتحدث عن تاريخ متعال مفارق للحياة البشرية وللذوات الفاعلة فيه، ولهذا السبب هو تاريخ لا تاريخي.

لا يقدم الحصري تصوراً حقيقياً عن تاريخ واقعي، وإنما يحفل حديثه بتاريخ مجرد حيّ في النفوس، والغاية القصوى من كلامه هذا هو الشعور الناشئ عن استبطانه للصور والذكريات القومية التي تحيا وتستمر في النفوس اللاتاريخية. والحصري يجيد الحديث بإفراط عن تاريخ متصوَّر ومجرد، إنما يعني التاريخ الذي يستبد بالذاكرة ويثوى منذ الأزل في النفوس ويحيا في الأذهان، ولهذا هو تاريخ معنوي مجرد، وفارغ من أي محتوى حقيقي للتاريخ. إنه تاريخ قوامه ليس الدور الواقعي للذوات الفاعلة فيه، وإنما المشاعر الجمعية المشتركة واللاعقلانية. وكذلك الأمر مع الأرسوزي الذي يعتقد أن جذور الشعور القومي تقع فيما وراء العقل والتاريخ.

لا يحتل التاريخ الواقعي، الذي يصنعه الإنسان الحرّ بوصفه مصيراً خاصاً به، أيّة أهمية في منظومة الحصري الفكرية. إن التاريخ المقصود، هو

ليس انعكاساً لحركة الوجود الموضوعي، كما أن التاريخ القومي، الذي يعلل نشوء الأمة وتكونها، هو مجرد شعور سلبي ذاتي لدى الإنسان الذي ليس له من سبيل في أن يكون إيجابياً أو فاعلاً فيه. إنه مجرد ارتباط روحي باطني نحو الأمة والقومية.

وعلى المنوال ذاته، تصدى الفكر القومي العربي لمسألة التقدم في التاريخ. فالتاريخ العربي وفق المنظور القومي، **هو تاريخ دائري**، مغلق مكتف بذاته، وليس تاريخاً تقدمياً ليس تصاعدياً نامياً، لأنه تاريخ منجز مكتمل في الأصل. ليس فيه أي تناقض يحرّكه ويدفعه إلى الأمام. الكمال والانسجام الداخلي هو حقيقة وجوده. علّة وجوده ليست فيه، ليست من فاعليه البشر، بل تقع خارجه بترجيح شديد. التغيير يتم، فهو مستمر، لكنه يتمّ في الماضي وعلى مستوى السطح والمظهر، إنه تغيير لا عمق له، يدور حول نفسه، لا ينتج أي معنى سوى إظهار معناه الأولي والبدئي، لأنه ليس جوهرياً. هكذا يستحيل التقدم التاريخي إلى مجرد تغيير في الزمان، ويتساوى عندئذ المستقبل مع الحاضر في الماضي المشرق. وعندما يصل هذا التاريخ إلى تحقيق نهايته، فإنه يكون عند مبدئِه. إن نهاية التاريخ، في واقع الأمر، هي في بدايته، والبداية هي بداية التاريخ العربي.

ثمة تمايز فكري ملحوظ بين هذين المفكرين القوميين, مثلهم في ذلك مثل العديد من المنظرين الأيديولوجيين. إلا أنهما بالرغم من هذا الاختلاف يشتركان في القناعة بأن الشعور القومي أو الحدس هو الذي يسود التاريخ الواقعي ويهيمن على العالم، وليس العكس. إنه يشكل جوهر الهويّة القومية،

وهو شعور مُعْطى، قَبْليٌّ وثابتٌ ولا يطرأ عليه أيّ تحول أو تبدل. وهذا الفهم الميتافيزيقي اللاتاريخي هو جذر أغلب الأخطاء الأيديولوجية والسياسية، التي تكتنف، واكتنفت، الفكر القومي العربي. فـ **الأرسوزي والحصري** حينما يتحدثان عن الأمة، إنما ينسون، في معظم الأحيان، أنها تنشأ وتتطور في التاريخ. وهكذا فإن تاريخ الأمة هو، من وجهة نظر كلّ من **الحصري والأرسوزي**، هو تاريخ تقدم الشعور القومي وتعزيزه، وهو تقدم يجب أن يفهم عبر استبطانه في التاريخ.

إن عدَّ الشعور القومي أو الحدس، القوة المحركة للتاريخ، يعني تحويل الشعور إلى قوة مطلقة، إلى شيء مطلق وثابت. وهذا الشعور هو بدئي وأولي وثابت لدى جميع الأفراد لا يعتريه التبدل، وإن اختلفت الأزمنة والأمكنة والألسن، وهذا يعني أيضاً أن الشعور الذي كان ينتاب **امرأ القيس** أو **المتنبي**، هو ذاته في طبيعته لدى **الحصري والأرسوزي**.

وهكذا يستخلص **الحصري** بأن المشاعر القومية هي شيء ثابت, تتعالى على التاريخ وتتخطاه, ومن هذا المنطلق عدّها معياراً مطلقاً ومبدأ, وعمد إلى تفسير تاريخ جميع الجماعات السياسية في ضوء هذه القاعدة. وقد اعتبرها **الأرسوزي** بالفعل كذلك. وبالنتيجة خرج المفكر القومي ببدعة أن التغيير التاريخي لا ينال إلا كمياً من ظاهر الأمة، أما جوهرها فهو ثابت ثبات المبدأ الخالد.

لقد استخف هؤلاء بدراسة وقائع التاريخ وقوانينه الموضوعية, ومن ثم عدّوا الفهم الصوفي للمشاعر الإنسانية والذاتية مدخلاً أكثر أهمية لفهم

التاريخ الاجتماعي والسياسي. وافترضوا أن دراسة طبيعة تلك المشاعر الذاتية وفهمها هي التي تقدم المفتاح لتفسير التاريخ وشرح سيرورته. وعلى ذلك أصبحت المشاعر الذاتية قانوناً حتمياً للتاريخ, يهيمن عليه ويسيّره. فالتاريخ الموضوعي لايوجد وجوداً فعلياً ومستقلاً, إذ أن المشاعر الذاتية والتصورات المجردة هي التي توجد وجوداً واقعياً, ولا يعدو التاريخ أن يكون سوى نتيجة لعلة ذاتية حتمية.

# الدولة والأمة في الفكر العروبي

تداول المفكرون العرب مفهوم الدولة في سياق حديثهم عن الأمة الواحدة المنشودة، فنشأ لديهم خلط بين مفهومي الدولة/ الأمة إلى درجة التماهي بينهما. وكان ضرورياً من الناحية التاريخية والمنطقية التمييز بينهما، لأن كلاً منهما يشكل تعبيراً نوعياً عن كينونة تاريخية متمايزة، لها وجودها وتاريخها الخاص. وبنتيجة هذا الخلط بين المفهومين غاب عن هؤلاء كذلك التمييز بين الدولة والمجتمع المدني، وكانت نتائج هذا الموقف هي الأشدّ خطورة على صعيد الحريات الفردية. وكما يلاحظ فإن التركة النظرية لمنظري القومية العربية، أمثال **الحصري**، **والأرسوزي**، **وعفلق** تفتقر بقوة إلى نسق نظري أو فلسفة عن الدولة بمعزل عن مفهوم الأمة.

بتأثير من التجربة القومية **الأتاتوركية**، استلهم **الحصري** مفهوماً مركزياً للأمة الدولة يقوم على الفصل العميق بين الوحدة القومية ومسألة الديمقراطية، التي تجاهلها إلى حدّ كبير، ولم يكترث لحريّة الأفراد ودورهم الفاعل في تقرير المصير السياسي للأمة. إذ شددت أدبيات الفكر السياسي القومي على تحرر الجماعة/ الأمة والدولة المطابقة لها، فلم تحظَ فكرة حريّة الفرد وحقوقه بأي اعتراف لديها، ولم تتبلور فيها منظومة لحقوق الإنسان الخاصة بموازاة حقوق المواطن. ولم ينل المجتمع أي اعتراف باستقلال كينونته خارج الدولة. إن الدولة المتصوّرة في الفكر القومي العربي هي صنو الأمة، تنشأ وتتطور من خلال تحرر الأمة السياسي بوصفها كلاً وسيرورتها نحو الوحدة القومية، لهذا لم يكترث هذا الفكر لحريّة الفرد ولم يُعنَ بمساواته قط.

وينطلق معظم المفكرين القوميين من القناعة بأن الكثير من الدول التي تأسست بعد انحسار النفوذ التقليدي للاستعمار الأوربي، هي دول شكلية لها شرعية دولية، دون أن تكون كذلك تاريخياً وقومياً. إذ نشأت ككيانات سياسية واجتماعية على نحو عرضي واعتباطي، واكتسبت شرعيتها من بقائها كحقيقة واقعة، حصلت في إثرها على اعتراف قانوني يسوغ وجودها، دون أن تحظى بالمقابل على أي مبرر تاريخي وقومي. ومن ثم فإن ولادتها غدا محكوماً بخطيئة المصادفة التاريخية للأوضاع الشاذة التي، في الأصل، أعاقت المشروع النهضوي للأمة الواحدة. بل أكثر من ذلك غدت عثرة سياسية وتاريخية أمام تقدم شعوبها ورقيهم.

إن المسألة الأخيرة تتصل بفلسفة المفكرين القوميين في التاريخ. فكيف فسّر هؤلاء مسألة أو واقع تجزئة الأمة؟ هل انطلقوا من الواقع القائم، أم من الوهم الأيديولوجي؟ مثلما يتساءل عدد من النقاد. كان الجواب لديهم هو أن الأصل في الوحدة، لأن الوحدة المنسجمة هي خير محض. ومن ثم فإن حالة التجزئة هي عارضة ومصطنعة وهي حالة شرّ وفساد. لكن هذه الوحدة البدئية هي لديهم وحدة لاواقعية ولاتاريخية، هي إما وحدة في المشاعر وفي العوامل الروحية والأدبية، أو في الأصل والنسب والانتماء الإثني وسوى ذلك. وبرأي **محمد عزة دروزة** فإن الجنس العربي كان ينشد الوحدة السياسية والتاريخية منذ البدء ومن أقدم أزمنة التاريخ. إن مطلب الوحدة القومية، من وجهة نظر **دروزة**، هو مطلب غائي، سائد يتخطى التاريخ الواقعي ويهيمن عليه. إنه بداهة التاريخ العربي. لكن يتعين إكمالها بوحدة فعلية شاملة قوامها التوحيد السياسي، وهذه ضرورة تاريخية يفرضها الواقع العربي.

بدوره يمنح **ساطع الحصري** الأهمية الحاسمة للعوامل اللغوية والروحية، العاطفية والمعنوية، التي أدت به إلى القول: إن القوة الدافعة للحركات القومية، هي الروح القومية الكلية الجبروت. إن الشعور القومي، بالنسبة إلى **الحصري**، نظير **دروزة**، هو معطى أزلي وثابت، متأصل لدى كافة الأفراد المنتسبين إلى الأمة. واللغة من هذا المنظور هي من أهم الروابط المعنوية.

الدولة القطرية القائمة بالفعل هي النفي الحيّ للدولة القومية المحتملة والممكنة. لكن الفكر القومي عوضاً من أن يجابه الواقعي والتاريخي بمشروع تاريخي للأمة قائم على الأسس الواقعية والمصالح المشتركة للأفراد، عارضت الدولة القطرية بمشروع أيديولوجي ثقافوي لا تبرره أية مصالح واقعية كما يقول **جورج طرابيشي**.إذ تتشكل دولة الأمة من تطابق حدودها الثقافية– اللغوية مع حدودها السياسية. وقد سعى المفكرون القوميون العرب إلى مأسسة الدولة على قاعدة الأمة المنشودة التي تتسع مداها لتشمل كل الناطقين بالعربية. ومن ثم أعرض هؤلاء النظر عن الاحتمالات الواقعية لتحول مجموعة الدول القومية إلى شكل أسمى لدولة الأمة.

ينسحب ما قيل بصورة أشدّ تطرفاً على **الأرسوزي** الذي مضى في الرهان على العوامل اللغوية والشعورية والجنسانية مديات أبعد من الجميع. إذ غدت المشاعر القومية والسجايا لديه أقنوماً ثابتاً فوق التاريخ. وقد رأى أن الانتماء يقوم على شعور سابق على العقل، فطري، فلامناص للفرد من انتمائه القومي. ولهذا كان يقول: إن البعث يقوم على الشعور القومي الذي

هو فيما وراء العقل، في الغريزة... ومن ثم يعدُّ كل عربي بعثياً بالفطرة، فما له إلا أن يتقدم بطلب الانتساب حتى يصبح نصيراً. وتبدو كتابات الأرسوزي متخمة بمثل هذه النصوص الأيديولوجية التي تعمد إلى تقديم فهمٍ لاعقلاني ولا علمي لمنشأ الأمة وصيرورتها.

إذاً لا حريّة، ولا ديموقراطية، ولا دولة، وفي الأصل لا معنى للحديث عن كائن إنساني خارج الأمة الممكنة والمنشودة، والمكتملة بذاتها. التي يبدو كل مطلب آخر ناقصاً في وجوده قياساً إلى هذا الكمال تاريخي. من هنا نفهم مغزى إلحاح الفكر القومي على بيان الرسالة الخالدة للأمة، قبليتها وبعديتها، وبين هذين السياقين يتعين الإنسان ويكتسب وجوده الحقيقي وتتجسد الحريّة في التاريخ، وتكتسب الديمقراطية والعدالة معناهما الحقيقيين. وهكذا بدت قضايا حقوق الإنسان في البيان الفكري والسياسي القوميين نافلة في أحسن الأحوال أمام حتمية مطلب الوحدة القومية والتحرر القومي، اللذين طغيا على كل اهتمام آخر.

تميز البيان السياسي- الفكري العربي بغياب هاجس الديمقراطية عن وعيه واهتماماته النظرية والعملية. وكان بوسع الفكر العربي الحديثُ، حتى عهد قريب، عن حريّة العرب (كجماعة أمة) وعن اشتراكيتهم دون الاكتراث لهذا المطلب السياسي الحيوي، وتعذر عليه إثبات قيمة حريّة الإنسان إلا في سياق حريّة الأمة وتحررها، بل استحالت الأخيرة إلى نتيجة لعلة مفترضة هي وحدتها، فلا يمكن البرهان عليها إلا بتحقيق وحدتها القومية، ولعل ميزة الخطاب القومي تكمن في ذلك الإثبات الملتوي للحريّة الفردية، التي تتجلى

قبل كل شيء في وحدة الأمة وهويتها. هذا هو التحدي الحقيقي أمام مطلب الحريّة. وقد مضى الفكر القومي العربي بهذه القضية إلى أبعد مدى، وذلك عبر رهن مشكلة الحريّة والديمقراطية بتقدم العمل الوحدوي القومي، وجرى تعريف الحريّة والديمقراطية في أغلب الأحيان بمطلبي الوحدة والاشتراكية، ذلك أنه لا يمكن أن يكون للحريّة أو الديمقراطية من معنى مالم يكن المجتمع القومي السياسي موحّداً.

إن اختزال المجتمع في الدولة القومية، في الحالة العربية، وتماهي الاثنين معاً أدّى في أحوال كثيرة إلى اختزالهما في السلطة السياسية بوصفها التعبير الشرعي عن مصالح الطرفين، والوصية على المصير السياسي والاجتماعي للحياة في الدولة، مما قاد إلى أشدّ أشكال الاستبداد السياسي تطرفاً، والمدجج بشرعية أخلاقية وسياسية. كانت من نتائجه تقويض كل حراك سياسي ومجتمعي، والقضاء على المصدّات التي تحول دون اجتياح السلطة السياسية للحياة الخاصة للأفراد في المجتمع المدني، وبالتالي تبديد كل المناخ المحتمل لممارسة الحريات العامة والفردية. إنها (تكنولوجية السلطة الرعوية) كما أسماها ميشيل فوكو, التي تشرْعن عصا الراعي وسكينه، لتجعل منه قدراً تاريخياً وحارساً للأمة وراعياً لقطيعها، ومن هنا وجبت طاعته والخضوع له، الطاعة التي تكرّس عبودية الإنسان، بحيث تصبح فضيلة الفضائل، وأيديولوجية السلطة والسلطنة معاً. وهذه السلطة هي التي تحتكر الشرعية السياسية والأخلاقية في ذاتها، وتفصل بينهما على صعيد الممارسة السياسية بغرض تبرير بطشها وهيمنتها، فلا تعود تكترث

بالأخلاق فحسب، بل وتبدد الأخلاق والسياسة معاً على عتبات السلطة. إن اختزال المجتمع في الدولة، ومن ثم اختزال الكينونتين معاً في مشيئة السلطة السياسية، يعني سلب الدولة طابعها العمومي والقانوني المجرد، وبالتالي حلول التعسف الفردي للسلطة المستبدة محلّ الإرادة العامة لعموم الأفراد، سواء في الدولة، بصفتهم مواطنين، أم في المجتمع كذوات فردية إنسانية.

لقد قُسّر المجتمع على التماهي في الدولة, وبددت المسافة الفاصلة والنوعية بين المجالين, واختزل المجالين الموضوعيين معاً في الإرادة الذاتية للسلطة, وبالنتيجة قاد ذلك إلى **شخْصنة** personalized السلطة السياسية. فلم تعدّ الدولة سامية ومحايدة وموضوعية فوق مصالح الجميع، ولم تعد, بالتالي, تعترف بأية قاعدة قانونية تستند إليها، ولا تقرّ بأية حدود تحول دون غيها.

إن الحديث عن أمة تاريخية ممكنة إمكاناً واقعياً، لا إمكاناً زائفاً، يقتضي أولاً وأخيراً فلسفة عن الإنسان الحقيقي والممكن. ولأن الحديث عن الإنسان الواقعي والاعتراف بكينونته المستقلة هو المدخل إلى التصور الصحيح عن الأمة، فلا تجوز التضحية بالكائن الحقيقي (الإنسان) في سبيل كائن أيديولوجي لا تاريخي، مجرد ومتخيل (الأمة)، بل يتعين تكريس حقيقة الشعب (الأمة) كمجموع على أساس واقعي هو الإنسان الواقعي الفردي.

المأخذ الآخر، هو أن الفكر القومي العربي، على الرغم من حماسته الظاهرة لمفهوم الأمة الواحدة، إلا أنه لم يُعنَ قط بمسألة الدولة الواحدة وطبيعتها بمعزل عن تلك. فقد اكتفى بالقول: إن الأمة الواحدة هي التي

سوف تتخذ شكل الدولة المثلى المطابق لها، دون الاكتراث لماهيتها ووظيفتها ونظامها السياسي. وما يستخلص من ذلك، فإن دولة الأمة المنشودة ستكون مضادة، وعلى النقيض من الدولة القطرية، القاصرة والمنحرفة تاريخياً، لأنها الدولة الخالدة المطابقة للأمة، والنقيضة للدولة القطرية الزائلة والعابرة. إنها دولة الضرورة– وهي ضرورة ميتافيزيقية ولاتاريخية– والقداسة والعقلانية المطلقة، بمواجهة الكيان القطري الذي يمثل سلطة المصادفة التاريخية والمدنسة بصك ولادتها. فالدولة القطرية، من هذا المنظور، هي لقيطة ولاعقلانية، ولا تملك نسباً شرعياً بالمعنى القومي والأيديولوجي والتاريخي.

إن الازدراء بكل ما هو واقعي ودنيوي, قائم في الدولة القطرية وماثلٌ فيها, هو سمة الوعي القومي العربي, ولهذا كله هو وعيٌ غيبي طهوري، إيماني صرف. وبالمقابل, وكما هو الحال في الوعي الديني يمجد هذا الوعي كلّ ما هو سماوي غير متحقق، على هذا النحو تتأسس الدولة/ الأمة المنشودة والخالدة في الوعي القومي. وقد أدى ذلك كله إلى عدم الاكتراث للدولة الوطنية الفعلية والقائمة، بصفتها دولة فاقدة للشرعية القومية أو مضادة لمشروع الأمة الواحدة. وبالنتيجة أدى ذلك إلى تجاهل مشكلات الإنسان والمواطن وحقوقهما، وتغييب الديمقراطية السياسية كمشروع لها. بل أكثر من ذلك كان مبرراً عملياً لتكريس أنظمة التسلط. لكن هذا الوعي, كما أشار أحد الكتاب, كان في سرّه متيماً بالدولة القطرية وولهاً بها، يقدّم لها كل الطاعة والتمجيد والولاء بوازع عشق السلطة والرغبة في السيطرة عليها. نظير العربي الذي يزدري علانية بالحب ويحتقره، لكنه في السرّ والخفاء يتعبّد جسد المرأة محكوماً برغبة امتلاكه والاستبداد به.

الدولة القطرية التي اتخذت من مطلب القومية الواحدة هدفاً وشعاراً لها، كانت دولة قاصرة في الغالب، ناقصة وغير مكتملة، تفتقر إلى أساسها الاجتماعي-التاريخي، مثلما افتقرت إلى فكره التعاقدي المطابق. مما شجع لديها وهم إنجاز الوحدة بالقوة والعنف، لا على أساس الاختيار الحر. فالدولة التي تفتقر إلى الأساس التعاقدي الاجتماعي، لا تحقق أغراضها السياسية والأيديولوجية، إلا باستخدام العنف، داخلياً وخارجياً، فلا تكتفي بالتسلط والاستبداد داخلياً وإسكات المجتمع وقمعه، وإنما تندفع إلى تعويض مثلبها الذاتي بخطاب أيديولوجي وتعبئة اجتماعية، عسكرية الطابع بغرض تأمين أكبر إجماع حماسي ممكن ضد أعدائها الخارجيين، بوصفهم عقبة جيوسياسية أمام اكتمال هويتها ومشروعها القومي. فهي لا تشعر بالطمأنينة بوصفها دولة قومية ما لم تعمد إلى هذا التصرف بصورة دائمة مستعيرة صوت الأمة ولغتها، ومتحدثة باسم شرعيتها التاريخية.

في عموم الأحوال فإن الشرعية الواقعية والتاريخية للدولة القطرية لاتؤسس بالضرورة على الشرعية الأيديولوجية, ذلك أن انتفاء الأخيرة لا يلزم عنه نفي الأول. لكن هذه لم تكرّس, في الحالة العربية, على أساس من شرعية التعاقد الاجتماعي بين المواطنين. ولهذا كانت شرعيتها الواقعية عرضية وقائمة على المصادفة التاريخية. وطالما هي كذلك فإن السلطة السياسية القطرية، حتى ولو كانت سلطة أيديولوجية قومية، كما تعلن جهاراً نهاراً، أخذت تنظر نظرة ارتياب وحذر إلى المجتمع وقواه المدنية الفاعلة، وعمدت إلى لجمها وتقييدها.

وبموازاة ذلك، رسّخ الفكر العربي وبرر مشروعاً للوحدة بوحيٍّ من الذهنية البيسماركية في الوحدة القومية بتجلّ عربي، منساقاً إلى وهم إنجاز وحدتها

المنشودة بالقسر والعنف، فقد برر ذلك وعززه بدور الفرد المنقذ القومي. هكذا ينتظر **الأرسوزي** مع العرب (**الزعيم المخلّص** ومن قدرت له العناية شرف تحرير الأمة) وثمرة ذلك سحق المجتمع تحت سلطة العقيدة أو الحزب أو القيادة أو الزعيم الأوحد، أي قيام المجتمع الكلاني، حيث الكل يتماهون مع الواحد الأحد الذي تملأ صوره وكلماته الساحات والشاشات.

كانت النتائج العملية لهذا الطرح السياسي والأيديولوجي مروّعة إلى حدّ كبير على صعيد التاريخ العربي المعاصر. ويمكن لهذا الجدال أن يتخذ عمقاً أكثر لدى البحث فيه. إذ لا يسعنا هنا أن ننسى التجارب العربية العديدة خلال عقود ثلاثة مضت، كان هذا الطرح هو الخيار الأيديولوجي السائد في المجتمعات العربية. إن كل من دعا إلى انصهار الفرد والمجتمع وخضوعهما لمنظور المصلحة القومية العليا، المتماهية هنا مع مصلحة العاهل الفرد، القائد الملهم، الممثل لها ورمزها، معلنين أن حريتهما تكمن في الإذعان لهذا المطلب السامي من الخطاب القومي الوحدوي- المساواتي، قد مهد لهذا التسلط والاستبداد المروع الذي عرفه العديد من المجتمعات العربية وأسهم في إدامته، ولم يكن بوسع شعوب هذه البلاد أن تبقى على قيد الحياة رغم نكباتها المتواصلة إلا برفض هذا الوهم السياسي.

تميّز القرن التاسع عشر بهيمنة الحضارة الرأسمالية وانتشار أيديولوجيتها الليبرالية، وبعمق الإيمان بمركزية أوربا السياسية والاقتصادية, إلا أن ذلك انتهى إلى حدّ كبير مع الحرب العالمية الأولى، التي أعادت تقسيم العالم وتشكيله على نحو جديد. واستمر ذلك حتى عقد الثمانينات من القرن العشرين، الذي اتسم بالانقسامات والمجابهات الحادّة والتفكك داخل أوربا ذاتها، وبنمو الاتجاه المعاكس لخلق اقتصاد كوني واحد، وهو الإنجاز الذي حققته رأسمالية القرن التاسع عشر الليبرالية.

يقول **أشعيا برلين** Isaiah Berlin (لا أتذكر القرن العشرين إلا بوصفه القرن الأشنع في تاريخ الغرب) ولا يخفي **وليام غولدنغ** W. Golding قناعته بأن (هذا القرن كان من أكثر القرون عنفاً في تاريخ البشرية) وبالفعل كان هذا القرن مطبوعاً بالأزمات والقلاقل، كان قرن تقهقر وتراجع وتفكك بالنسبة إلى أوربا مع تنامي درجة الشعور بالهوية الأوربية لدى شعوبها. ناهيكم عن أن أعظم المجاعات في التاريخ حدثت في هذا القرن، وأعظم الحروب، وأعظم أشكال الإبادة الجماعية المنظمة.

إن تقسيم برلين ينتسب إلى هذا القرن. وكان بوجه من الوجوه نتاج التحالف المؤقت والمريب بين الرأسمالية الليبرالية والشيوعية بمواجهة التحدّي الفاشي الذي كان يخيم على مضارب مدن أوربا. هذه اللحظة التاريخية الحاسمة هي التي تسببت برسم الجغرافية السياسية لأوربا. ويرى أريك **هوبزباوم** E. Hobsbawm أنه لولا لحظة التناقض التاريخي هذه

في علاقة الرأسمالية بالشيوعية لتحولت الدول الغربية الأوربية نحو نظم فاشية استبدادية بدلاً من مجموعة التحولات على أساس ليبرالي فيما بعد.

بهذا المعنى، يعتقد **هوبزباوم**، أن الشيوعية التي كان هدفها الإطاحة الشاملة بالرأسمالية كانت مرغمة على إنقاذ عدوتها، التي تمكنت من تجديد نفسها وإصلاحها بعد الحرب الكونية الثانية، ونجت من الانهيار الاقتصادي ومن الفاشية والحرب.

كانت الفجوة في الآمال المتعارضة على جانبي السور كبيرة جداً. إذ حتى أواسط الثمانينات كان الجانب الشرقي يترقب انهيار السور مصحوباً بـ (القفزة الكبرى إلى الأمام) نحو الخلاص الشيوعي، نحو فردوس البشرية، حيث تصبح البشرية سيدة أقدارها. وبخلاف المنحى الواقعي الذي شهدناه، كان الإيمان الأيديولوجي المتفائل بأنه سيترنح ويتداعى تحت ضربات **البروليتاريا الثورية** في أوربا الرأسمالية. ولم تك قط تلك الطريقة الدرامية هي المأمولة لأن ينتهي إليها مصير الجدار والعالم برمته.

شعب واحد، مدينة واحدة، في برهة واحدة من أشدّ لحظات القرن الماضي كثافة وعمقاً وخصوبة وتوتراً، احتل واجهة مسرح التاريخ المعاصر. كانت دوّامة التغيير المعاصر تتركز هناك وتتحقق. حدثٌ تجاوز زمانه الخاص، ويمكن القول عنه: إنه مثّل كل شيء في نهايات القرن وكان ختامه الباهر. وليس ثمة شكّ حقيقي في أنه كان نهاية حقبة في تاريخ العالم وبداية حقبة جديدة.

**جدار برلين** *Berliner Mauer* (٩ نوفمبر ١٩٨٩) يتداعى بعد ٢٨ عاماً من بنائه. يكشف هذا الحدث عن الدور الشامل الذي لعبته مدينةٌ، ليس

في تقرير مصير أمة فحسب، وإنما في تاريخ أوربا كلها. لن نشارك المؤرخين في وصف الواقعة مجدداً، لكن الذي يبدو جديراً بالاهتمام هو مقاربة الحدث في كونيته وكليّته، والسعي لفهم كيف استطاع هذا الحدث الجزئي أن يكون مقدمة لتداعيات عالمية أكبر وأشمل؟ فهو بخلاف الحوادث الأخرى يمنحنا مدلولاً كلياً للتغيير. لهذا يتعين البحث عن تصور موحّد وكليّ للتغيير الذي تمّ انطلاقاً من هذا الموقف الجزئي بالذات.

إن محاولة اكتشاف معنى هذا التحول التاريخي وإماطة اللثام عن مغزاه العميق، لن تكون ممكنة دون النظر إلى الحدث في عالميته. ذلك أن برلين التي عادت ألمانيّة بالتمام والكمال غدت بوابة للتغيير العالمي الأشمل، وصارت دروب التغيير كلها تقود إليها ومن خلالها.

لقد حقق الشعب الألماني مهمته التاريخية القومية بوحدته، إلا أنه، وفي الوقت نفسه، دشّن مرحلة جديدة في تاريخ شعوب أوربا والعالم، ومهد السبيل أمام تقدم نوعي لحريتها. ولهذا السبب فإن هذا التطور لا يُنسب لتاريخ ألمانيا المعاصر إلا بمعايير جغرافية وسياسية محددة، فقد كانت له أبعاد أسمى وأشمل. وكما سيبرهن التاريخ فإن الوحدة الألمانية لم تك مجرد غاية قومية ألمانية فحسب، وإنما غاية كونية أكبر، كانت تعبيراً عن الإرادة العقلانية الحرّة لشعوب أوربا في التغيير من أجل حياة أرقى، ومن أجل تحقيق ذاتها عبر الانفتاح والتواصل. ومثّلت تقدماً متزايداً نحو قيم الحريّة والوحدة والعقلانية، وتشكل هذه العناصر الثلاثة قوام تطور التاريخ الأوربي الراهن. هكذا بدا ما لم يك قط عقلانياً بوجود الجدار، أصبح أكثر اتساقاً مع العقل بغيابه وانهياره.

قرابة ثلاثة عقود من الزمن تحدّى الجدار تقدّم أوربا ووحدتها، ناهيكم عن **ألمانيا المقسّمة. وبسقوطه صار بالإمكان الحديث عن التاريخ الأوربي** بصفته تاريخاً للعقلانية والوحدة والحريّة في آن. من هنا كان تشكّل ألمانيا الموحدة نفياً للدولة الألمانية، بمعنى من المعاني، وخروجاً للألمان من ألمانيتهم السياسية إلى **أوربيتهم** وهذا هو التحول الجاسم في تلك العملية التاريخية..

كان الجدار هو اللغز الذي توقف على حلّه معضلة **التقدم الأوربي**، وانهياره كان بمثابة ولادة أوربا الجديدة، وسيأتي الوقت الذي لن تستطيع فيه أوربا أن تكتشف سرّ وجودها إلا من خلال هذا الحدث العظيم. حينها فقط تغدو حكمة ف.هيغل F.Hegel الأثيرة أكثر واقعية ووضوحاً على هذا النحو (إن بومة منيرفا لم تشرع في الطيران إلا بسقوط الجدار).

# المحتوى




مطبعة الشهيد آزاد هورامي/ سلسلة ( ٨٥ ) / كركوك / ٢٠١٠

مقاربات

إن هذا الطيف الواسع, من العناوين التي انبسطت خلال الحقبة السابقة وأشهرت على صفحات منابر عديدة (كوردستاني نوي، موقع الأوانhttp://alawan.com, ومنبر الحرية http://minbaralhurriyya.org)، يعكس اهتماماً واقعياً ومباشراً بالقضايا التي تواجهها مجتمعاتنا في هذه المرحلة. فهو يمثل سجلاً نظرياً حافلاً بالأسئلة التي يتوقف على أجوبتها حلّ الكثير من المعضلات التاريخية المزمنة. وهذه النصوص تستأنف, بصورة ما, طرح الأسئلة ذاتها في ضوء المعطيات والمتغيرات التي حدثت بعد سقوط بغداد (٢٠٠٣) وتطمح بتهيب شديد إلى تقديم قراءة جديدة لها.

وبعيداً عن كل ادعاءٍ بتقديم إجابات ناجزة ويقينية, فإن الصعوبة تمثلت في إعادة صياغة تلك الأسئلة وتمثلها عبر حوار مستمر ومتواصل مع الواقع الذي حفل بتطورات عديدة ومتلاحقة خلال العقد الأول من هذا القرن. ولا يخفى أن هذه الأسئلة اكتسبت مكانة متعاظمة الأهمية سواء على الصعيد النظري أم العملي. وقد طغت على مساحة واسعة من السجال النظري والفكري في العالم العربي بصورة خاصة.




من منشورات مكتب الاعلام المركزي للاتحاد الوطني الكردستاني

SKY DESIGN